تهذيب الكلام

الجزء الأول

ملا محمد امين

سويركي

هذا الكتاب للسيد الملا عمر بن الملا محمد امين السويركي
استعرت منه للتدريس

عبد الله سليم (٢٠٠٤)

[illegible]

بنگر ... [illegible]

في العبارة قلب

[illegible]

[illegible]

بين ادراك المركب وادراك الكل عموم من وجه
مادة الاجتماع ادراك الانسان مادة افتراق
الاول ادراك زيد ومادة افتراق الثاني
ادراك الجوهر الذي هو جنس عال

من موقوفات الأستاذ محمد أمين السويدي

المتولي [illegible] (ملا عمر)

هذه ترجمة شارح هذا الكتاب ومحشيه رحمهما الله بقلم
حضرة الشاب النجيب الشيخ فرج الله زكى الكردستانى
المريوانى من طلبة العلم بالازهر الشريف
بمصر القاهرة وفقه الله تعالى لنشر
العلوم والمعارف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذى تقدس عن الحدوث * والصلاة والسلام على خير خلقه محمد المبعوث * وعلى آله وأصحابه الليوث (وبعد) فيقول العبد المحتاج الى ربه الكريم * فرج الله زكى الكردستانى المريوانى بن كدخدا عبد الرحيم * لما كنت ملازما لتحصيل العلوم فى الازهر الشريف بمصر القاهرة * وجدت رغبة المحصلين لعلمى الحكمة والكلام وافرة * ولم يوجد عندهم كتاب جامع للحكمة الطبيعية * والامور العامة * المتداولتين بين علماء الاسلام * وفلاسفتهم الاعلام * شامل للالهيات وبرهان وجود الخالق وتوحيده وأوصافه ومسائل السمعيات التى يلزم معرفتها كل من يستدل بالادلة والبرهان * ويستخلص به من الشبهات فى العقائد والايمان * الا كتب مفصلة لايتسع الزمان لمطالعتها فضلا عن تحصيلها وتدريسها كيف لا وقد قل محصلو هذين العلمين الشريفين

لهـذا السبب فى أكثر بلاد الاسـلام * فاندرسا بمرور الايام * الى سـنة ١٢١٥ هجرية فأنعم الله على العباد * خصوصا بلاد الاكراد * بوجود العالمـين الفاضـلين النحريرين * أعنى بهما الشيخ محمـد قسيم * والشيخ محمد سعيد نجلى العلامة الشيخ أحمد النختى المردوخى رحمهم الله فشمر الشيخ محمد سعيد عن ساق الجـد لتدريس العلوم العالية بمدرسته « دار الاحسان » التى بناها له والى كردستان المرحوم «أمان الله خان» ببلدة (سنندج) وهى مركز الولاية * فصارت للطلبـة مرجـع الهـداية * « وهذه البلدة واقعة بين بلدتى سليمانية وهمذان فى عرض ٣٦ شمالى و٤٣ طول شرقى » وأما بناء المدرسة والجامع فمن أبدع الابنيـة وأحسن مدارس العالم كما يشهد به العيان وكتب التواريخ الجديدة وبعد مدة وجيزة أجاز منـه العلماء الاعلام * بتـدريس العلوم سيما الحـكمة والكلام * ومنهم أنجاله الاربعة الذين صاروا لبيت العلم جدرانا * ولمدينـة الفضائل أبوابا وبنيانا * وهم الشيخ عبد القادر المهاجر والشيخ محمد وسيم المكنى بأبى الجلال والشيخ محمد جسيم الملقب أولا بصدر العلماء وثانيا بحجة الاسلام والشيخ محمد نسيم * أسكنهـم الله جنات النعيم * وتفرّد كل منهم فى العلوم والفنون * وشرحوا معضـلات المتون * وألفوا كتبا عـديدة * وصنفوا مسائل ورسائل جديدة

اذا طاب أصل فى عروق مشاجه * فأغصانه من طيبه ستطيب

وبعد وفاة والدهم الماجد جلس مكانه ابنه الماهر * الشيخ عبد القادر * وشيد بنيان التدريس وشرح تهذيب الكلام وسماه تقريب المرام

وقد جاد صوب العلم روضة أصله * فطاب له بالعـلم فرع ومحتد
حق له دعوى اجتهـاد لانه * هو البحر علما زاخر اللج مزبد

وهذا الشرح من حسن مزجه وترتيبه لايكاد أن يؤتى بمثله أو قريبه وقد اشتهر فى حياة مؤلفه بالعراق * وصار مقامه أسمى من السبع الطباق * ورغب العلماء الى قراءته وتدريسه وتذكره بتمجيده وتقديسه وهو كما ترى

يقرّب الاقصى بلفظ موجز * ويبسط البذل بوعد منجز

وزادت فيه الرغبة يوما فيوما حيث كان المحصلون يذهبون لاستنساخه من أقصى الامصار * ويكتبونه على صفحات الازهار * وعلقوا عليه حواشى مختلفة من جميع الديار * منها حاشية العلامة ملا أحمد النودشى والعلامة ملا على الترجانى وحاشية ملا عبد الرحمن البنجونى والشيخ محمد البرزنجى والسيد حسن الجورى وغيرهم من مشاهير العلماء الاكراد الى ان كثر الفسق والفتن فصارا سببا لجلاء الشارح العلامة عن الوطن فهاجر الى الله ورسوله فى سنة ١٢٧٢ فلما وصل قصبة سليمانية تشرّف بقدومه أهلها فعرضوا ذلك مع نسخة من هذا الشرح على سلطان سلاطين الزمان وخليفة رسول الرحمن * السلطان الغازى عبد المجيد خان * أسكنه الله فى أعلى الجنان * فأنعم عليه بشهرية كافية مع مزيد الاحسان وكتب أمير المؤمنين كتابا بأنامله الشريفة ما له « بعد السلام عليكم قد ظهر فضلكم من أثركم ونحن تفاءلنا بيوم قدومكم المصادف ليوم دخول عساكرنا المنصوره بلدة سواستبول فها خصصنا لكم شهرية تكفى معيشتكم فان لم تكف فاكتبوا لنا بعد فراغنا من غوائل الحرب ولا تنسونا من الدعاء والسلام » وهاجر معه أخوه الاصغر وأنجاله الاربعة وأحفاده فبقوا هنالك مدة أربعين سنة وكلهم مشتغلون بتدريس العلوم فى بيوتهم سيما الحكمة والكلام وكانوا يبذلون أموالهم على المحصلين لتعميم العلم بين الانام فاشتهر هذا الشرح بحيث لم تسبق لاحد من المتقدمين من أصحاب التصانيف هذه

الشهرة فى حياته وقد سأل من الشارح حضرة العلامة الكامل جامع مجموعة الفضائل قطب دائرة الولاية ومركز حلقة الارشاد والهداية المرحوم المغفور له السيد الشيخ كاك أحمد البرزنجي قدس سره عن سبب هذا الاشتهار فأجاب رحمه الله بأنى ما شرحت هذا الكتاب الا خالصا لوجه الله الكريم ناويا تسهيل تحصيله بسرعة التفهيم ولم يخطر ببالى الاشتهار فهذا سبب الانتشار فى الامصار فان لى تصانيف عديدة أحسن من هذا الشرح ولم يشتهر أحدها كهذا لتأثير نفسى الامارة فيها وفى سنة ١٣٠٤ أربع وثلاثمائة وألف توفى رحمه الله لثلاث وتسعين من عمره ودفن فى مقبرة مخصوصة تسمى باسمه «مقبرة الشيخ عبد القادر» فى السليمانية فكان رحمه الله من ذوى التقى والديانة كثير التهجد والصلاة فى الاوقات مع رقة قلب وغزارة دمع وكان العلماء يتبركون به ويرغبون فى دعائه وكان متوسط القامة ضعيف البنية جميل الاخلاق حسن اللقاء على وجهه أثر السجود ونور الاسلام فبعد وفاته تشتت شمل أولاده وأحفاده فمنهم من رجع الى مواطنهم الاصلية ومنهم من سافر الى دار السعادة العلية ودخل فى سلك المأمورية وقد أجاد من قال

أفنيت عمرك فى تقى وعبادة * وافادة للعلم أو تصنيف

وسبحت فى بحر العلوم مكابدا * أمواجه والناس دون سيوف

ولقد نزلت على كريم غافر * بالنازلين كما علمت رؤف

«رجع» وبعد هجرة الشارح تولى أخوه العلامة الشيخ محمد وسيم وتسلم وظيفة التدريس والتعليم وجدد أساس التدريس بدار الاحسان وعلق حاشية مدونة على الشرح فى برهة من الزمان كتعليق الدر على الحور أو الجواهر على الصدور ولم يزل حفظه الله مع حضرة العلامة الشيخ محمد جسيم والعلامة الشيخ محمد نسيم حفظهم الله مشتغلين بتدريس العلوم واحيائها بالمدرسة المذكورة الى أن وجد بعض الناس المتزيين بزى العلماء جامعين للبيضاء والصفراء وكانت للمدارس أوقاف

كافية ومخصصات وافية فطمعوا فيها فبذلوا أموالهم ونالوا آمالهم فانزوى صدر العلماء مع تابعيه وتركوا التدريس فاندرس العلم والعلماء والفلسفة والحكماء ولم يزل كذلك الى أن أنشدهم الدهر بلسان البيان

لكل شئ اذا ما تم نقصانُ * فلا يُغرَّ بطيب العيش انسانُ

أتى على الكل أمرٌ لا مردّ له * حتى قضوا فكأنّ القوم ما كانوا

حيث المدارس قد صارت مجالسَ ما * فيهن الا مزاميرٌ وصبيانُ

حتى العواميدُ تبكي وهي جامدة * حتى المنابر ترْثي وهي عيدانُ

يا غافلا وله في الدهر موعظة * ان كنت في سِنَةٍ فالدهر يقظانُ

ولما لم يكن الكتابان المذكوران مطبوعين لعدم الوسائط اجتهدت في استحصالهما فوجدت نسخة صحيحة من الشرح عند أحد أحفاد الشارح وهو العالم الفاضل والنحرير الكامل ذو الفضيلة مسعود أفندي رئيس محكمة التجارة بولاية طرابلس الغرب قد كتبها بخط يده وقرأها على الشارح وعلق منه حواشي متفرقة عليها وكذلك الحاشية وجدناها عند حضرته فبادرنا بطبعهما نفعا للطلاب وارشاد الذوي الالباب

ومن أفاضل تلك الطائفة الامام الهمام مولانا محمد رضا حجة الاسلام الآن بولاية السنندج وحضرته نجل العلامة المحشي حفظه الله وهو ممن يرجع اليه في كل المسائل ومنه يقتبس فضائل الاواخر والاوائل ومن تآليفهم رسالة العلم للشارح المرحوم وكتاب كشف الغطاء وحاشية الميبذي للعلامة الشيخ محمد جسيم وكتاب « عروسان الفوائد » وتعريبه للعلامة

الرئيس المذكور حفظه الله تعالى وقد وجدنا قصيدة بليغة من نظم حضرة الشيخ عبد القادر الحسينى الطرابلسى يمدح بها حضرة الرئيس الفاضل حفيد الشارح فأحببنا أن ندرجها خاتمة لهذا المقال وهى

أأشرق فى الدجى فلق الصباح * أم ابتهجت كواكبه الضواحى
أم البحر الهمام قد استنارت * بموكب أنسه كل النواحى
فبادر بهالته تبدّى * كزونقه ولا روض الاقاحى
يحق له البشائر والتهانى * بأخلاق وأوصاف رجاح
عنيت به من انقادت اليه * جميع المكرمات بلا جماح
أخا العلياء مسعوداً ومن قد * حوى غرر الفضائل والنجاح
طرابلس تجارتها ترجت * به سعداً يدوم بلا براح
فيا نعم الرئيس ونعم أصل * نماه من جحاجحة صباح
فسعود سعود ثم يبدو * أريج العود منه فى امتداحى
فلست ترى ولا تلقى شبيهاً * تنزه فى العلى عن قول لاح
تبحر فى العلوم على ثقات * ويرويها باقوال صحاح
له وصف اذا ماعدّ يحلو * كشرب الراح من أيدى الملاح
فصفه بما تشاء من المعالى * بلا حرج عليك ولا جناح
وقد جمع المحامد وهى شتى * بأفعال وأخلاق سماح
تعاشره وتلقى منه بشراً * وحسن مروأة فى بسط راح

ويعلم ماتريد بلا سؤال * كأن ذكاءه فى ذاك واحى
ألا ياأيها النحرير انى * وحق علاك ذو ود صراح
أدامكم المهيمن فى سرور * وانس وابتهاج مع فلاح
مدى الايام ماقد قال شاد * أأشرق فى الدجى فلق الصباح

تحريرا فى أواسط شعبان سنة ١٣١٨ — الفقير اليه فرج الله زكى الكردستانى المريوانى الازهرى

(فهرست الجزء الأول من تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام)

صحيفة

صحيفه

(تمت)

(الجزء الاوّل)

(من)

تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام لافضل المتأخرين وقدوة المحققين فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء الاكراد فى زمانه الشيخ عبد القادر السنندجى الكردستانى

مع حاشية المحاكمات لاخيه المحقق الربانى مولانا الشيخ محمد وسيم الكردستانى وحواش متفرقة لبعض الافاضل

طبعت بمعرفة حضرة ذى الهمة العلية الشيخ فرج الله زكى الكردستانى المريوانى وكيل الشركة الخيرية لنشر الكتب العالية الاسلامية بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٨

(بالقسم الأدبى)

قوله حمدا وشكرا الخ كل واحد منهما معمول للفعل المذكور والفاعل المذكورين بزيادة سيما كما تكلف من قبيل والذهاب الى تقدير العامل وفي بعض الكتب حمدا وشكرا فيهما انما هو فيما كان صونا لما قبل الحذف الكتب من زائدة لا الكف من قاعدة وجوب الحذف مستغنى عنه فان وجوب الحذف من بعض المثال على ما استفاد

بسم الله الرحمن الرحيم

الى ارشدنا ودلنا — فيه تصريح لما علم التزاما

نحمد من هدانا الى طريق الاسلام * حمدا يوافى نعمه * ونشكر الذى وفقنا على تهذيب الكلام * وتقريب المرام * شكرا يكافئ مزيده * ونصلى صلاة دائمة مادامت آثار العقائد الاسلامية باقية على صفحات الايام * على سيدنا ونبينا محمد الذى بعثه الى كافة الانام واصطفاه لقمع (او لقطع) الضلالة ورفع لواء الهدى * ووعده مقام الشفاعة يوم الجزا * وعلى آله البررة الاتقياء *

لما كان هذا الكتاب مشتملا على أهم المطالب الدينية وأعظم المقاصد اليقينية بدأه رحمه الله بالبسملة اقتداء بقوله عليه السلام (كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه الخ) واشارة الى أن مثل هذا الامر لا يتم الا بالاستعانة به تعالى وحده وهذه البسملة للشارح وبسملة المصنف هكذا (بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين فى التتميم) وحذفها استغناء عنها وانما صدر المصنف رحمه الله القسم الاول بالحمدلة وهذا بالبسملة ايماء الى أهمية هذا وأن ذاك كالآلة لاثبات مطالبه الفقير اليه فرج الله زكى الكردستانى المريوانى الازهرى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى هدانا لدين الاسلام ووفقنا على تحرير المقاصد الدينية وتهذيب الكلام والصلاة والسلام على سيدنا ومقتدانا محمد خير الانام وآله وعترته

وأصحابه الكرام الاصفياء ﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد الفقير الى ألطاف ربه الغنى * عبد القادر ابن الشيخ محمد السعيد التختى * لما كان قسم التهذيب من الكلام * الذى صنفه قدوة الانام * العلامة الثانى * السعد التفتازانى * قدس سره * مع رشاقته ووجازته * مشتملا على عرائس أبكار لم يطمثهن إنس قبله ولا جان ونفائس أسرار لم ينكشف القناع عن جمال حقائقها الى الآن * وانى كنت مشتغلا به فى برهة من الزمان * وقد وقع فيه نظرى آنا بعد آن * الى أن أشار الى من لا يسعنى مخالفته * ولا يمكننى الا موافقته * أن أشرحه شرحا وافيا بابراز مكنونات أسراره * وكافيا فى هدى من يستضىء بأضواء أنواره * فشمرت عن ساق الجد مبادرا الى مقتضى اشارته ساعيا فى تبيين

البررة الكرام وصحبه وخلفائه الراشدين العظام *(وبعد)* فيقول من الى الله يبتهل ويلتجى محمد الوسيم ابن المرحوم الشيخ محمد سعيد الفاضل التختى السنندجى ان قسم الكلام من كتاب التهذيب الذى صنفه العلامة الثانى المحقق التفتازانى لما كان واقعا على أحسن نظم وأبدع ترتيب بحيث يكاد أن يمتنع الاتيان بمثله كما لا يخفى على أهله كان المحصلون المترددون الى والدنا الماجد راغبين فى تحصيله عنده ومنهم الأخ الاكبر الماهر الشيخ عبد القادر وكان فى أثناء تحصيله يراجع شرح المقاصد ويأخذ منه معانى دقيقة يكتبها حواشى على هذا المتن المتين بلفظ موجز مبين وبعد اتمام تحصيله جعلها شرحا له وهو كما ترى شرح بديع يشهد بحسنه اشتهاره فى أكثر الامصار وتداوله على أيدى أولى الابصار وبعد ما توفى الوالد الماجد حشره الله فى زمرة العلماء الراسخين وجلس الاخ مكانه يشيد قواعد التدريس وبنيانه راجع

معانيه وتوضيح عبارته * مميطاً بأنامل الافكار اللثام عن وجوه خرائده * وكاشفا بنان البيان الاصداف عن فرائد فوائده * فجاء بحمد الله ذلك كذلك شرحا شارحاً لكنوز خبيّات فرائده * لا محاجبه عن القناع وجوه مخدّرات فوائده * خالياً عن شوائب الخلل والنقصان * عالياً عن أن يتطرق اليه قلم النسخ والبطلان * لئن أنكره الجهلة فسوف يذعن به الكملة * وان ردّه المتعسفون * فسيقبله المنصفون * وان كنت فى ريب من المذكور * فانظر ثم ارجع البصر هل ترى من فطور * كل ذلك بيمن نقيبة أبى وأستاذى

لازال كاسمه سعيداً أبدا * بجاه سيد البرايا أحمدا

الشرح مرة ثانية فوقع له فى بعض عباراته جرح وتعديل ولبعض مواضعه تبديل وتسهيل وانى طالما كنت شائقا الى أن أكتب على الشرح حواشى تبين مواضعه المشكلة وتحل مسائله المعضلة لكن كلما عطفت اليه العنان عاقنى حادثة من حوادث الزمان فلم تزل الحوادث تتزايد والدهر يكايد الى أن تموجت أمواج المحن والفتن بحيث صارت سببا لجلاء الاخ الاستاذ من الوطن فهاجر الى الله ورسوله راجيا قبول مسؤله ولما بلغ قصبة سليمانية استبشر بقدومه أهلها وجبالها وسهلها فأخبروا بذلك سلطان سلاطين الاسلام فأدرّ عليه شهرية تكافى أمره مع مزيد البر والانعام أدام الله شوكته الى قيام الساعة وساعة القيام ثم انى بقيت منفردا عن الاحبة والاخوان مضطرب البال بالبلبال والاحزان مشتكيا شكاية المطروح فى الطريق * متحننا حنين المفترق من الرفيق مترنما فى شأنه وشانى

بطالما كنا كغصنى بان * لكن نما وزدت فى النقصان

قوله من الكتاب المسمى بالتهذيب

قال استاذي النوتشي اعترض والدي بان التسمية باسم التهذيب لم يقع من المصنف غاية الامر انه وصف كتابه في الخطبة بانه مهذب غاية التهذيب فكتب الشارح في الحاشية اي في عرف المحصلين دفعاً لذلك ثم اعترض بان المصنف كيف علم ان التسمية بذلك الاسم تقع منهم فعدل الشارح الى النسخة البدلية ويمكن ان يقال ان مراد المصنف بما في الخطبة و ان كان وصف كتابه بذلك الا انه اشار الى التسمية ايضاً بنيموتي

في بيان التسمية مراد المص ويعتقد الكتاب المسمى آه حم يعني ان التسمية بهذا التهذيب وان لم يقع من المص لكن الكتاب اشتهر في عرف المحصلين بهذا الاسم م

قال مراد المص علم بهذا بهذا ان هذا في الكلام في الكتاب الذي يسمى في عرف المحصلين بالتهذيب فيرد انه كيف علم ذلك م

دفعاً للاعتراض الثاني م

غاية التهذيب اه في قوله من تنقيح الكلام في ان المراد به المعنى اللغوي م

فلا يرد شيء من الاعتراضين م

اسمه الذي ذكره في الخطبة المهذب مقص بقوله فهذا غاية تهذيب الكلام اذ التقدير فهذا كلام مهذب غاية التهذيب م

التسمية في قوله المقصود من التهذيب لفظ الكتاب المسمى ع فكيف قدر م

ولما وفقت بعون الله للاتمام * سميته تقريب المرام * في شرح تهذيب الكلام أسأل الله أن ينفع به كل ذكي وغبي * بحرمة سيدنا ومقتدانا محمد الهاشمي القرشي * صلى الله عليه وسلم وعلى آله كل غداة وعشي *

ولم أزل أترنم بهذا المقال الى أن أنشدني الدهر بلسان الحال فقال بعد ما تفرقوا وخرجوا « هذا جزاء امرئ أقرانه درجوا » ثم وهكذا بقي التعليق في حيز التسويف والتعويق الى أن أشار الى والى الولاية منبع الفهم والدراية الزكي المروج للعلماء الالمعي المشتاق الى صحبة الاذكياء أدامه الله وأحسن حاله وأحسن من حاله ماله بالجلوس للتدريس والافادة حسبما كان منا قانونا وعادة واشتغل اذ ذاك أجل ابني اللذين هما قرتا عيني وفقهما الله على العلم والعمل حسبما يحب ويرضى بتحصيل الشرح فأعادني بالترغيب والتشويق على ما كنت عليه من ارادة كتابة ذلك التعليق لكن كنت مترددا فتارة يختلج في صدري ان أعلق الحواشي من غير مراجعة كتاب معتمدا في ذلك على مجرد ما يسمح به نظري الفاتر وذهني القاصر كما هو عادتي في أكثر ما وقع مني من التدوين وتارة يخطر ببالي أن أراجع الكتب في ذلك تعديلا وجرحا وأتكلم فيها حرفا حرفا ولما رأيت أن الاول يفضي الى الخروج من سبيل الجمهور والثاني الى الاطالة وانقباض الصدور اخترت في ذلك أن أقتصر على المحاكمة بين هذا الشرح وشرح المقاصد فانه كما أشرنا اليه أصله ومنه استخراجه وفصله فشرعت فيما أردت أرجح هذا تارة وذاك أخرى وتارة أرى أن رأيا ثالثا أليق وأحرى كيف ولقد أجاد في المقال من قال فهم رجال ونحن رجال فجاء بحمد الله وحسن توفيقه تعليقا يليق أن تعلقه الحور على النحور ودرة يتيمة خلت عنها البحور ودقيقة كريمة خفيت عن الصدور بعد الصدور ثم الى الله تصير الامور ووقع الفراغ سنة ألف ومائتين وثلاثة وسبعين من الهجرة النبوية على صاحبها أزكى التحية

(هذا) أى ماسيتلى عليك (قسم الكلام من) الكتاب المسمى بالتهذيب وعلى السنة وقع التبويب) لان مايذكر فيه إما أن يجب تقدمه فى علم الكلام وهو الباب الاول فى المقدمة أولا وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام

(قوله أى ماسيتلى عليك) يشير الى أن «هذا» عبارة من الالفاظ من حيث دلالتها على المعانى اه فرج الله زكى (قوله المسمى بالتهذيب) أى فى عرف المحصلين اه منه

(قوله المسمى بالتهذيب) يشير رحمه الله الى أن التهذيب علم للقسمين وأن المصنف رحمه الله أراد كذلك كما هو المتبادر من سابق عبارته ولاحقها ولذا كان عرف المحصلين على ذلك وبهذا يندفع مافى المحشى رحمه الله اه فرج الله زكى الكردستانى

قال (هذا قسم الكلام من التهذيب) أقول لما ذكر من الديباجة أن هذا غاية تهذيب الكلام فى تحرير المنطق والكلام علم أن كتابه قسمان قسم فى تحرير المنطق وقسم فى تحرير الكلام ثم لما قال الاول فى المنطق كان الاوفق هنا أن يقول الثانى فى الكلام الا أنه لما صرح بأولية ما فى المنطق استغنى عن التصريح بثانوية ما فى الكلام فعدل الى هذا تفننا فيكون الحاصل أن هذا هو القسم الآخر من الكلام المهذب الكائن فى تحرير علم الكلام فالظاهر أن اضافة القسم الى الكلام اضافة الدال الى المدلول اذا تقرر هذا علم أن تسمية الكتاب بالتهذيب ليست مستفادة من سابق كلامه ولا لاحقه وان اشتهرت بين المحصلين فقول الشارح «مد ظله» من الكتاب المسمى الخ يفيد بظاهره أن المصنف رحمه الله أراد بالتهذيب الاسم وليس بظاهره (قوله لان ما يذكر فيه الخ) أى فى قسم الكلام الذى هو طرف من الكتاب ثم لايخفى أن المراد بما يذكر إما الامور المفردة من الحد والموضوع والغاية والعلم والنظر والامور العامة والخاصة ونحوها فلايصح قوله الآتى اما أن يبحث فيه عما الخ وهو ظاهر فالواجب حينئذ أن يقول اماأن لا يختص الخ أو يختص الخ وإما المباحث المشتملة على تلك الامور كمايدل عليه قوله إما أن يبحث فيه الخ ويؤيده قوله فيما بعد كمباحث العلم والنظر الخ فلا يلائمه قوله اما أن يجب تقدمه الخ فان المتبادر منه فى عرفهم هو ما يتوقف عليه الشروع فى مسائل العلم من معرفة الحد والموضوع ونحوهما

(أي بالكلام) في قوله قسم الكلام

المراد بالتصديقات بالمسائل كما سيصرح به المصنف فاضافة القسم اليها اما من اضافة الدال الى متعلق المدلول بالكسر ان كان المراد بالقسم الالفاظ او من اضافة المتعلق بالفتح الى المتعلق بالكسر ان كان المراد به المعاني فتامل ينجوني وجهه يعلم من الحاشية الآتية المصدرة باي ادراكات لا مدركات منه رحمه الله

على المقصود اما الاصل الشروع او للشروع على وجه البصيرة او لزيادة البصيرة منه رحمه الله

المراد بالباب الاول الالفاظ فظرفية المقدمة له من ظرفية المدلول للدال ساوجي

سواء كان شاملا لتلك الاقسام باسرها كالوجود او شاملا لاكثرها كالامكان الخاص والحدوث ينجوني

اي عن احوال ما لا يختص اه فالموضوع عبارة عن موضوعات مسائل الباب الثاني واما الموضوع الثاني فان كان عبارة عما هو موضوع في الابواب الباقية فينبغي انه لا يكون بين المختص والمختص به فرق الا ان يقال المراد بالمختص الاقسام والجزئيات الاضافية وبالمختص به المقسم والكلي فافهم وان كان عبارة عن الاحوال فمع انه لا يكون على نهج السابق ينبغي ان يقال ان تخصيص المختص بالذكر مبني على الاغلب والا فبعض الاحوال مشترك كقبول الفناء والحدوث للجوهر والعرض فانهما من الامور العامة مع انهما محمولان في بابي الجوهر والعرض كقولهم كل جسم قابل الفناء وحادث وكل عرض كذلك وقد يقال ان موضوعات مسائل الالهيات صفاته تعالى الحقيقية واحواله وموضوعات مسائل السمعيات الارسال والتعذيب مثلا كقولنا علم الواجب تعالى ثابت وكذا حيوته وقدرته وكقولنا الارسال حق والتعذيب حق الى غير ذلك ففي الثاني بالنسبة الى البابين الاخيرين عبارة عن تلك الموضوعات لكن ينبغي ان يقال ان المسائل التي موضوعاتها الواجب تعالى كقولنا واجب الوجود قديم متروكة الذكر لقلتها ينجوني

قوله ما دار او اتقدیمه ای ادراکات لا مدرکات بقرینة المثال ثم لا یخفی ان مقدمة الکتاب بمعنی الطائفة من الکلام النفسی آه اعم من متعلق مقدمة العلم بمعنی الادراکات مطلقا وبمعنی الطائفة من الکلام اللفظی مباینة لنفسها فان استعمال لفظ المقدمة فی المقدمتین المذکورتین من استعمال اللفظ المشترک فی المعنیین تامل بنجوانی

وهو جائز عند بعض مم

ای مقدمة الکتاب ومقدمة العلم

ای اللفظی واما اطلاق مقدمة الکتاب علی الطائفة من الکلام النفسی واللفظی فالظاهر انه بطریق الاشتراک المعنوی فافهم مم

ای فی المباحث المتعلقة بذاته وتنزیهاته وصفاته وما یجوز علیه وما لا یجوز علیه وافعاله واسمائه تذنیب

الثلاثة للوجود وهو الباب الثاني في الامور العامة أو ما يختص بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الباب الثالث في الاعراض أو بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الباب الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله للرسل وبعثه للانبياء وهو الباب السادس في السمعيات أو لا باعتباره وهو الباب الخامس في الالهيات

(الباب الأول في المقدمة)

منها ما رأوا تقديمه في كل علم كمعرفة حده وموضوعه وغايته ومنها ما صدروا به علم

لا المباحث المشتملة على ذلك كما يؤيده صنيعه فيما بعد وعلى كل تقدير فالمراد مما يذكر إما المعاني كما يلائمه قوله اما أن يجب وقوله اما أن يبحث فيه فلا يصح قوله وهو الباب الاول في المقدمة الخ ضرورة أن الظاهر من الابواب هي الالفاظ أو النقوش فكان ينبغي أن يقول وهو المقدمة المعقود لها الباب الاول وهكذا أو الالفاظ والنقوش كما يلائمه ضبط طرف الكتاب فلا يلائمه نسبة وجوب التقديم والبحث اليه وبالجملة لا يخلو من اضطراب كما يظهر لمن لاحظ وجه الضبط المذكور في شرح المقاصد ثم تقييد الابواب بالاولية والثانوية ونحوهما مستدرك بالنظر الى ما هو المقصود هنا أعني وجه الحصر في الابواب الستة فقط لكن الامر في ذلك سهل (قوله منها ما رأوا تقديمه في كل علم الخ) اما أن يراد به ذكره في أوائل كتب العلم كما يفيده ظاهر العبارة وظهور كون المقدمة هنا مقدمة الكتاب وقوله الآتي وبدأ بما رأوا تقديمه الخ كان الاولى حذف المعرفة وان ذكرها المصنف أيضا في شرح المقاصد واما أن يراد به كونه مما يتوقف الشروع في مسائل العلم على تصوره أو التصديق به كما يؤيده لفظ المعرفة فمع كونه بعيدا من العبارة جدا لا يصح قوله الآتي لذلك ولكونه مقدمة الشروع فتأمل ثم ههنا بحث وهو أن المنطق أيضا مصدر بمباحث العلم والنظر فلا يتم

الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر والدليل لأن تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم مطلقا أو استفادته من النظر مطلقا أو في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وبذا عما رأوا تقديمه في كل علم لذلك ولكونه مقدمة الشروع فقال (الكلام هو العلم بالعقائد) وهي الأحكام التي يتعلق الغرض بمجرد اعتقادها بالقلب وأما التي يتعلق الغرض بعملها وإن كان

(قال المصنف رحمه الله الكلام هو العلم الخ) أي علم الكلام هو الخ وانما سموا علم التوحيد بعلم الكلام إما لأن اشهر مسئلة وقع فيها الخلاف هي أن كلام الله المتلو حادث أو قديم كما قاله الاستاذ في الرسالة التوحيدية وإما لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا وإما لأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق المرام وقيل غير ذلك اه فرج الله زكي الكردستاني

قوله خاصة ويجاب بأن المراد من الاختصاص بعلم الكلام هو الاختصاص الاضافي على ما صرح به المصنف في شرح المقاصد حيث قال وليس في العلوم الاسلامية ماهو أليق ببيانه اه ويمكن أن يقال إن ذكرهما في المنطق من حيث التصوير والتقسيم تتميما لبيان موضوعه وهنا من حيث أن يعرف به أن العلم هل يحد أولا وأن العلم هل يحصل من النظر أولا وأن النظر هل يفيده مطلقا أولا وهما على هذا الوجه الذي يكون المقصود منه التحصيل والرد المذكورين لم يصدر بهما غير كتب الكلام فهما في المنطق من متممات مقدمة الشروع بخلافهما ههنا فتدبر (قوله بمجرد اعتقادها بالقلب) المراد من الحكم هنا هو النسبة التامة الخبرية لا الحكم الشرعي المصطلح لاهل الاصول أعني الوجوب والندب ونحوهما فانها محمولات لمسائل الفقه وليست مورد الاعتقاد حقيقة وأما النسبة التامة بينها وبين موضوعاتها وإن كانت موردا له لكن الغرض منها ليس مجرد ذلك الاعتقاد بل الغرض هو الاعتقاد وكيفية العمل معا ولذا جعل نحو قولنا تجب النية في الصلاة ويجب التصديق بأن الله قادر ونحوه من مسائل الفقه دون الكلام مع أن موضوعهما الاعتقاد وذلك لانه اعتبر فيهما الكيفية المتعلقة بالافعال أيضا فتدبر وههنا بحث وهو أن مسائل أصول

قوله والترتيب هذا مشعر بان مسئلة حصول العلم واستفادته من النظر مطلقا اولا من المقاصد دون المقدمات فينبغي ان لا يذكر في الباب الاول الا ان يقال ذكره فيه لقلته وللاختصار بنحو يسى

قوله ولكونه مقدمة الشروع اى على وجه البصيرة او المراد لكونه متضمنا لما هو مقدمة لاصل الشروع والثاني اولى لئلا يرد ان مقدمة الكتاب ايضا مقدمة الشروع على وجه البصيرة للاستغراق الافرادي كما يشعر به قول الشارح سواء كان بطريق الجزئية

بين الاحكام جمع حكم وهو في العرف يطلق على نفس النسبة التامة الخبرية ايجابية كانت او سلبية وفي اصطلاح المنطقيين يطلق على ادراكها بطريق الاذعان والقبول الذي هو التصديق عند قدمائهم وفي اصطلاح الاصوليين يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء او التخيير وهذا المعنى غير مراد والا يلزم حصر الكلام في العلم بالاحكام التي موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الوجوب والحرمة ونحوهما كمباحث التوبة والامامة فيخرج منه مباحث وهو مباحث الذات والصفات ويلزم ايضا استدراك الدينية الا ان يتكلف فالمراد هو المعنى الاول سواء كان العلم بمعنى التصديق او الملكة او الادراك ويمكن ان يراد المعنى الثاني ايضا مع ارادة المعاني الثلاثة للعلم فالاحسن [illegible]

يتعلق الغرض مجردا اه الغرض انما يكون للفعل الاختياري والباء صلة التعلق ولفظ مجرد في المعنى تأكيد معنوي لدفع توهم

الا ان يراد من تعلق الغرض بالاعتقاد تعلقه بما يترتب عليه من العمل والتعلق من باب تعلق العام بالخاص فالمعنى ان الاحكام التي يكون

الغرض من تدوينها او تعلمها حصول نفس الاعتقاد بها دون العمل [illegible]

قوله بطريق الجزئية مصدرٌ جزءٌ ان كان الدين بمعنى مجموع النسب التي اخبر بها النبي صلى الله عليه وسلم او جزئيٌ ان كان الدين شاملا لكل منها شمول الكلي لجزئياته

قوله سواء كانت بطريق كان الضمير عائد الى العقايد بحذف المضاف اي نسبة العقائد الى الدين وليس راجعا الى النسبة المفهومة من قوله المنسوبة لئلا يلزم التفكيك لتدبر تفكيك الضمير بان يرجع احد الضميرين مثلا الكائنين على نهج واحد الى شيء والآخر الى آخر لكنه سهل عند من هو اهل وهذا هو وجه التدبر فتذكر قوله من الدين اي مرتبطة به باحد الامرين المذكورين قوله للعلماء اهل الحق الكائن كالآتية استقصائية قوله بمعنى العقايد او المراد كمتعلقه بالفتح وكذا الآتي قوله ويكون المراد وقد يقال المراد بالعلم المطلق وان لم يكن العقائد اعمّ لئلا يكون قوله عن الادلة اليقينية مستدركا

او الجزئية او المبدئية م

بمعنى العقائد او المراد كمتعلقه بالفتح وكذا الآتي يعني بحذف المضاف

لان العلم يعم التقليد بالعقايد م

الاعتقاد بها أيضا مقصوداً فالعلم بها علم الفقه والمراد بالعقائد (الدينية) المنسوبة الى دين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية أو المبدئية وسواء كانت من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام الفرق المبتدعة الضالة كذا فى شرح المقاصد فاذا يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق الواقع أو لا ليشمل ادراك المخطئ فلا يصح قوله (عن الادلة اليقينية) أى المكتسب

(قوله أى المكتسب) أشار بهذا التفسير رحمه الله الى أن قوله عن الادلة متعلق بالعلم باعتبار تضمنه معنى الاكتساب لا المقصود منه تقدير المتعلق كما أشار الشارح اليه فى بعض تعليقاته على هذا الشرح ثم اعلم أن المصنف رحمه الله ترك بيان الغاية وهى الوصول الى الايقان واتقان الايمان فى المقاصد واحكام أحكام الدين عن التزلزل فى العقائد اكتفاء بقوله عن الادلة اليقينية اذ هو يفيد ذلك وهذا أولى مما قاله الشارح فيما بعد فتأمل اهـ فرج الله زكى

الفقه كقولنا الاجماع حجة يتعلق الغرض باعتقادها دون العمل بها فتدخل فى التعريف فلا يكون مطردا قلت يمكن أن يجاب بأنا لا نسلم أن الغرض فيها لا يتعلق بالعمل فان المجتهد كما يعتقدها فكذلك يستعمل موضوعاتها فى استخراج الاحكام بتحصيل الظن بها فالمسائل فى الكلام مقصودة لذاتها وفى أصول الفقه مقصودة من حيث اعمالها فى الفقه وجعلها مبادى وأصولا لتحصيل الظن بأحكامه فتنبه وقد يقال لا بعد فى خروجها بقيد اكتساب العلم عن الادلة اليقينية فليتأمل (قوله بطريق الجزئية) مما هو عقيدة اسلامية (قوله أو المبدئية) مما هى وسيلة اليها كما صرح به (قوله مطلق التصديق) أى الجازم ليخرج الظن كما يأتى (قوله سواء طابق الواقع أم لا) أى فى نفس الامر لا فى زعم المعتقد والا لم يحتج فى شموله ادراك المخطئ الى هذا التعميم فان اعتقاده فى العقائد مطابق للواقع فى زعمه والا لم يصح

ذلك العلم عنها لدلالته على أن المراد منه العلم اليقيني لأن الدليل اليقيني ما يفيد اليقين إلا أن يقال المراد بالأدلة اليقينية اليقينية بزعم المستدل ثم إنهم اعتبروا في أدلتها اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بخلاف العمليات فخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد ويدخل

قولهم اعتبروا في أدلتها اليقين كما يأتي وهو ظاهر (قوله لدلالته الخ) متعلق بقوله فلا يصح (قوله العلم اليقيني) أي المطابق للواقع في نفس الأمر (قوله لأن الدليل اليقيني الخ) الأولى أن يقول لأن المستفاد من الدليل اليقيني إنما هو اليقين لأنه بصدد إثبات أن المراد من هذا العلم هو اليقيني فيكون الأنسب بهذا هو ما ذكرنا لا ما ذكره فتأمل (قوله اليقينية بزعم المستدل) أي المطابقة للواقع باعتقاده سواء كانت مطابقة في نفس الأمر أم لا فالتعبير بالزعم بالنسبة الى الواقع لا بالنظر الى اعتقاده كيف وقد اعتبر في أدلتها اليقين فتدبر (قوله ثم إنهم اعتبروا في أدلتها اليقين الخ) يحتمل أن يكون جوابا عما يقال إذا كان المراد من العلم هنا مطلق التصديق الشامل لإدراك المخطئ فلم أخذوا في أدلتها اليقين ولم يكتفوا بمطلق الأدلة ليشمل إدراك المخطئ من غير تأويل وحاصل الجواب أنهم لو اعتبروا مطلق الأدلة لدخل فيها الظنية مع أنها غير معتبرة في الاعتقاديات على خلاف في الظن الغالب القريب من اليقين كما يأتي أواخر الكتاب فاعتبروا فيها اليقين لإخراج الظن لا لإخراج إدراك المخطئ فيؤول اليقين المعتبر فيها الى التصديق الجازم سواء طابق الواقع أم لا ويتردد النظر في أنهم هل اعتبروا في هذا اليقين الثبات كالجزم أو لا كالمطابقة والظاهر من تعبيرهم بلفظ اليقين هو اعتباره لكن ينبغي اعتباره بزعم المستدل ضرورة أنه قد يزول كما للمخطئ عند الاطلاع على ما في الواقع ويحتمل أن يكون تحقيقا للمقام وحاصله أنهم اعتبروا في أدلة العقائد اليقين في نفس الأمر إذ لا عبرة بالظن إلا في الفروع فعقائد المخطئ غير معتبرة وإن كانت يقينية في زعمه لكنهم أولوا اليقين في هذا التعريف ليدخل علم المخطئين فيه لا للاعتداد به شرعا بل للاتفاق على أن عقائدهم المدونة تسمى علم الكلام ولكل وجهة فتوجه (قوله فخرج علم الله الخ) أي بقيد الاكتساب فإن علمهما ليس

قوله بخلاف العمليات من نسبة المغيا الى الغاية او من نسبة ذي الظرف الى الظرف فان موضوع الفقه فعل المكلف

قوله فخرج عن التعريف انما اخرجوهما بزيادة قيد مخرج لكون اسماء صفاته تعالى وصفاته صلى الله عليه وسلم توقيفية كاسمائهما

بزعم المستدل فاذا كان الدليل اليقيني اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او بزعم المستدل كان العلم الحاصل منه ايضا كذلك حيدر

علم الله وعلم الرسول لان علمهما ضروري لم يكتسب من الادلة اما علم الله تعالى فظاهر واما علم الرسول صلى الله عليه وسلم فلانه اما بالوحي او بالالقاء والالهام وكل منهما ضروري كذا افيد من الرجب حيدر

ويدخل علم الصحابة بناء على ان المعجزة دليل لانها في نفس انه صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه ذلك فهو نبي وكل صادق ومنهم قال ان العلم الحاصل من هذه المعجزة ضروري لم يدخل عنده علم الصحابة في الكلام واما صح ايمانهم بناء على انه فعل القلب والعقل اختياري وبانه يخفف ذلك ان شاء الله تعالى منه

ق ويدخل علم الصحابة آه

فقوله التسمية لا يخرج علم الصحابة بالعقائد

عن حد الكلام لصدق الحد والمحدود عليه وإن لم

يسم في هذا الزمان بالكلام لكن الكلام موجود في زمانهم

لأن علمهم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية كلام كما أن علمهم بالعملية

فقه وإن لم يكن في هذا الوقت بين هؤلاء الطائفة عبد الله الجلبي

علم الصحابة وان لم يسم فى ذلك الزمان بالكلام كما أن علمهم بالعمليات فقه وان لم يسم به (وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق بذلك)

كسبيا على ما حقق فى محله (قوله وكذا اعتقاد المقلد الخ) أى فمن يسميه علماً فانه من حيث التقليد ليس من أهل الكسب فاندفع ما يقال من أنه قد يرتب النظر بقوله هذا معتقد مقلدى وكل معتقد له صحيح فهذا صحيح فانه حينئذ من أهل النظر وقد يقال انه خارج بالعلم أما على أن يكون المراد منه اليقينى فى نفس الامر فظاهر وأما على أن يكون المراد ماهو بزعمه فالظاهر الذى سبق منا من اعتبار الثبات فيه ولو بزعمه لان اعتقاده من حيث انه مقلد ليس بثابت لما صرح به فى شرح المقاصد من أن اعتقاده عقدة فى القلب تزول بالتشكيك فتدبر ثم القرينة على أن متعلق عن الخ هو الاكتساب هو ما تقرر من أن مسائل العلم يجب أن تكون نظرية فانه لا معنى للمسئلة الا ما يسئل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد فى المسائل الحكم البديهى لينبه بين لمتنبه وهو من هذه الحيثية كسبى لا بديهى كذا قالوا (قوله وموضوعه) اتفقت كلمة القوم على أن تمايز العلوم فى النفس انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما يتميز به بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف التميز بحسب المفهوم لكن ههنا فائدة ينبغى أن ينبه عليها وهى أنهم صرحوا تارة بأن الموضوع من مقدمات الشروع وتارة بأنه جزء من العلم على حدة وتارة بأنه من مبادئه فما وجه ذلك ثم انهم قد وجهوا ذلك بأن هناك أموراً أحدها التصديق بهليته البسيطة أعنى التصديق بوجود الموضوع فى نفسه وهو الذى عدوه جزأ من العلوم بدليل تعليلهم لذلك بأن مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شىء له وثانيها تصوره وعدوه من المبادى التصورية وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة من المبادى كما جعلوا تصوره منها لانهم أرادوا بالمبادى التصديقية المقدمات التى يتألف منها قياسات العلم وثالثها التصديق بهليته المركبة أى موضوعيته الموضوع وعدوه من مقدمات الشروع كما هنا وانما لم يجعلوه أصلاً وداخلاً فى العلم لانه انما يتحقق بعد كماله فهو بثمراته أشبه منه بأجزائه وأما تصور مفهوم الموضوع أعنى ما يبحث عن اعراضه الذاتية فى

أي بالعقائد الدينية لانه يبحث فيه عن أحوال الصانع من القدم والوحدة وغيرهما وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث والتركب من الجواهر الفردة وقبول الفناء ونحو ذلك وعن أحوال الحال والمعدومات من الانتفاء وعدم التمايز المحتاج اليه في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة الى غير ذلك مما هي عقيدة اسلامية أو وسيلة اليها والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم وقد يقال المعلوم

(قوله لانه يبحث الخ) لما كان ذلك بيانا للتصديق بموضوعية الموضوع علله بذلك اه منه (قال قدس سره وقد يقال الخ) أراد بالعقائد المحمولات وبالمعلوم من حيث ما يثبت له ذلك فلا يرد النسبة لانها لا يثبت لها ذلك فاندفع ما في الحاشية وان كان ما قاله وجها آخر لدفع الاشكال ثم موضوع العلم ما يرجع اليه مسائله فيكون جهة وحدتها اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها فاثبات العقيدة الدينية أو ما تتوقف هي عليه للمعلوم جهة جامعة لمسائل العلم كالبحث عن قدرته تعالى ووجوده ووحدته مثلا اه فرج الله زكي (قوله وقد يقال المعلوم الخ) يعني ان بيان الموضوع أي التصديق بموضوعية الموضوع لا يكون بدون تميز الموضوع وفي هذا البيان لا تميز له لان

العلم فهو في صناعة المنطق فهذه أمور أربعة ربما يقع فيها الاشتباه كذا حققه المصنف رحمه الله (قوله أي بالعقائد الدينية الخ) أي الاحكام والنسب التي ذكرناها ولا يخفى أنه كما يكون للحكم تعلق بالطرفين فلهما تعلق به فلا يرد أن الاولى أن يقول من حيث يتعلق به ذلك كما قال في شرح المقاصد هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على أنه يحتمل كون اسم الاشارة للمعلوم والضمير في يتعلق للعقائد فلا اختلاف فحينئذ الاولى أن يقول أي العقائد الخ بدون الباء ليصلح لكل من الاشارتين هذا (قوله المتناول للموجود والمعدوم) ان قيل اذا أريد من الوجود أعم

قوله لانه يبحث فيه هذا اشارة الى الصغرى والكبرى مطوية للعلم بها من تعريف مطلق الموضوع لكونها نفس المقدمة الضمنية المستفادة منه تقرير القياس هكذا لان ذلك المعلوم يبحث في الكلام عن تلك الاعراض الذاتية له وكل ما يبحث فيه عنها موضوع الكلام فالمعلوم المذكور موضوع الكلام بنجويني قوله عن احوال الصانع اي يحمل احوال الصانع عليه كان يقال الصانع قديم ب

قوله متعددة اذ تمايزها ينفي حينئذ عن عينيتها وان لا واسطة يتعين وجودها اي حين عدم تمايز المعنى وماصدق بعينيتها بان يقال صفاته تعالى متعددة ومتمايزة والمعنى وماصدق ليست كذلك ينتج ان الصفات ليست بمعنى وماصدق ثم هذا انما يفيد احتياج نفي عينية الصفات الى عدم تمايز المعنى وماصدق لتمايز الصفات دون احتياج تعدد الصفات وتمايزها الى عدم تمايز المعنى وماصدق مع انه المطلوب ويمكن ان يقال ان المراد بكونها الصفات متعددة كونها غير معدومة بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم حيث لا احتياج لتعدد الصفات وتمايزها الى عدم تمايز المعنى وماصدق بنجويني

(معارضة)

قوله وقد يقال للدليل المذكور تقريرها دليلكم وان دل على مدعاكم وهو كون المعلوم موضوع الكلام لكن عندنا ما ينفيه وهو ان المعلوم المذكور يبحث فيه عن المحمولات وموضوع الكلام لا يبحث فيه ينتج ان المعلوم المذكور ليس موضوع الكلام بل هو اخص من المعلوم ب

الى التعريف الثاني

اي موضوع العلم ما يبحث عنه فيه

المعلوم

بالصانع

الوجوبية

قوله تبادل المحمولات والموضوع لا يتناول محمولات المسائل لا ينتج من الشكل الثاني المعلوم من تلك الحيثية ليس بموضوع الكلام فيه

الأصل موضوع الكلام أخص من العلوم في تلك الحيثية

لا فعال

من مواقف

قوله أمور الأول الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان والثاني ارشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم إلى عقايد الدين والثالث حفظ قواعد الدين عن تزلزل شبه المبطلين والرابع أن يبنى عليه العلوم الشرعية العملية فإنه أساسها والخامس صحة النية بالإخلاص في العمل وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة با

أو أراد النسب التامة الخبرية المتعلقة بالأفعال تعلق ذي الظرف بالظرف كقولهم الصلوة واجبة

مـن الحيثيـة المذكورة يتناول محمولات مسائله ويمكن أن يقال المـراد بالعقائد الدينيـة المحمـولات المنتسبة لانها المحط للفائدة فلا اشكال وفائدته أمور غاية الكل الفوز بسعادة الدارين وكأن المصنف رأى أنه من العلوم التى غايتها أنفسها فاكتفى ببيان حده

المعلوم المذكور لا يتميز من المحمول وحاصل الدفع ظاهر مع أن المقصود من ذلك تميز العلم عن سائر العلوم بتغاير الموضوع والبيان المذكور كاف فيه والتناول للمحمول لا يضره اهـ منه

من الذهنى وغيره يساوى الموجود المعدوم فى العموم قلنا لا يصح ذلك عند من ينفى الوجود الذهنى ثم هذا التعميم انما يحتاج اليه عند من يجعل مباحث المعدوم والحال من مسائل علم الكلام كما هنا (قوله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات الخ) أقول المعلوم من حيثية التعلق بالمحمول كما يتناول الموضوع يتناول الحكم أيضا فليس هذا الا خروجا من ورطة ووقوعا فى أخرى فالتحقيق أن قول المصنف وموضوعه الخ ليس تصويرا للموضوع كما ظنه «مد ظله» حتى يعترض بعدم الطرد ونحوه بل هو بيان التصديق بموضوعية الموضوع ذاته الذى عد من مقدمات الشروع كما مر وقد سبق أنه يتحقق بعد كمال العلم والتفحص عن مسائله فهو تحقيقا من اللواحق وان كان اجمالا من السوابق كما صرح به المصنف فى شرح المقاصد وبعد الفحص المذكور لا يشتبه الموضوع بالمحمول أو الحكم فلا اشكال أصلا (قوله الفوز بسعادة الدارين) ذكروا أن الفائدة والغاية والمنفعة أمور لا تختلف الا بالحيثية والاعتبار وفى شرح المقاصد ماحاصله ان غاية الكلام أن يصير التصديق بالاحكام الشرعيـة متقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته فى الدنيا انتظام أمر المعاش على وجه لا يؤدى الى الفساد وفى الآخرة النجاة من العذاب المرتب على سوء الاعتقاد فافهم (قوله فاكتفى ببيان حده) لم يقل وموضوعه مع أنه مذكور أيضا لان ما يستغنى به عن بيان الفائدة التى هى نفس العلم هو بيان حده لا موضوعه ثم كون

فيكون ماذكر غاية الغاية (والعلم لايحد لوضوحه) واختاره الامام الرازى لوجهين

أن علم كل أحد بأنه موجود ضرورى وهذا علم خاص والمطلق جزء منه

فهو أولى بأن يكون ضروريا والثانى أن غير العلم يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم

الدور وهذا حجة على من يقول انه معلوم لكن لا بالضرورة وأجيب بأن مبنى الوجهين

العلم غاية لنفسه بمعنى أنه مقصود فى ذاته وليس آلة لعلم آخر لايوجب ترك بيان نحو هذه الفوائد (قوله فيكون ماذكر غاية الغاية) الاتيان بفاء التفريع صريح فى أن المراد بما ذكر هو الامور التى غايتها الفوز لا الفوز نفسه فان كون تلك الامور غاية الغاية هو الذى يكون متوقفا على اعتبار كون علم الكلام غاية لنفسه ضرورة أن الفوز المذكور غاية الغاية وان لم يعتبر الكلام من العلوم التى هى غاية أنفسها فلو أريد بما ذكر الفوز نفسه لم يكن للتفريع وجه فافهم لكن الاولى حينئذ أن يقول فيكون ماذكر فائدة الغاية الا أن يقال أشار بذلك الى اتحادهما ذاتا كما مرت الاشارة اليه (قوله واختاره الامام لوجهين الخ) اعلم أن الوجهين المنسوبين الى الامام أوردهما المصنف فى شرح المقاصد لاثبات كون العلم واضحا ضروريا باعتداده حيث قال ذهب الامام الى أن تصور العلم بديهى لوجهين الاول أنه معلوم يمتنع اكتسابه أما المعلومية فبحكم الوجدان وأما امتناع اكتسابه فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه أو بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب والثانى ان علم كل أحد بوجوده ضرورى أى حاصل بلا نظر وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل أولى بالبداهة فطلق العلم بديهى وهو المطلوب اه فعلم أنه جعل المطلوب فى هذين الوجهين بداهة العلم لا أنه لايحد وان كانت بداهته مستلزمة لعدم تحديده وعلم أيضا أن كلا من هذين الوجهين على تقدير تمامه مستلزم للمطلوب المذكور وحجة على من يقول انه معلوم لا بالضرورة بل بالاكتساب وكذا على من يقول انه مجهول خفى كالغزالى رحمه الله وعلم أيضا أن كلا منهما كما يصلح وجها لبداهة العلم يصلح وجها لعدم تحديده وعلم أن وجه الدور قد أخذ

قوله جزء منه قد يقال ان العلم مقول بالتشكيك على افراده وقد تقرر ان المقول بالتشكيك ليس ذاتياً لافراده فلا يلزم من بداهة التصديق الخاص بداهة المطلق

قوله غير العلم هذه صغرى والكبرى اعنى وكل ما يعلم بالعلم لا يعلم العلم به مطوية

قوله بالعلم اى بالعلم العارض لكاسبه فنفسه ان كان نظرياً اولنفسه فقط ان كان ضرورياً

نتيجة انه العلم المطلق ليس ذاتياً لافراده فتذكر فلا يلزم من الخ متفرع عن النتيجة اتم مقام

لا فقر انه لا تشكيك في الذوات والذاتيات

اى بهذا العلم الخاص اى علم الشخص بوجوده

موجود ضرورى اى بتصوره اى العلم به فانه الفرد الى كما يقع صفة للعلم يعنى ان حصوله ضرورى كذلك يقع صفة للمعلوم يعنى ان العلم به كذلك على ما قال قدس سره في حاشية شرح مختصر المنتهى فلا بد ان يكون هذا الكلام من قبيل الثاني

والا لانه لم يدخل على ما هو المتنازع لان محل النزاع انما هو تصور العلم لا حصوله او وجوده اى بحقيقته اى وجوده الاشياء

وقوله فلذا علم العلم الخ دليل الكبرى اى بل سرد

لوجهين ارادة ليلى بنا على ان الحكم بداهة البديهي يجوز ان يكون نظرياً للغفلة عن كيفية حصوله ابتداء

لغلبة الالف في حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة او بتنبيه بناء على ان يكون الحكم بالبداهة الخ بديهياً لكن كرة اليه فيه

تامل مر كونها بتنبيهين فتح

والثانى جزء من ابن بسيطين فان العلم بانه موجود جزء من التصديق وهو نوع للعلم المطلق كمل عبد الحكيم رحمه الله

قوله لا يحد اى لا يصح تحديده آه امّا للامتناع على القول ببداهة العلم كما هو مختار المصنف او لتعسره على القول بخفائه قوله لوضوحه اشارة الى الصغرى والكبرى مطوية تقريره القياس هكذا لانه واضح وكل واضح لا يحد فالعلم لا يحد

قوله والضرورى حاصل الجواب الاول منع قوله ان علم كل احد بانه موجود ضرورى التصوّر وتسليمه وعدمه افاده ان كان المراد انه ضرورى الحصول لانه غير التصوّر وحاصل الجواب الثانى منع الصغرى وتسليم الكبرى ان كان المراد بذلك بقوله بالعلم بتصوّر العلم وبالعكس ان كان المراد بذلك القول لحصول العلم

والضرورى حصول الخ قال الشيخ رحمه الله تعالى في شرح شرح مختصر ابن الحاجب فان قيل الضرورى والمكتسب من صفات العلم خاصة فما معنى كون الحصول ضروريا قلنا المراد ان تصوّر وجوده او تصديقه بانه موجود ضرورى قال كذلك في حاشيته على ذلك الشرح الضرورى اذا وقع صفة للعلم كان معناه انه حصوله لا يحتاج الى الكسب فاذا جعل صفة لحصوله يعنى انه مستغن عن الكسب

وهو غير تصوّره فان غير العلم من صفات النفس كحصوله فيها غير تصوّره اجيب بان تصوّر الشيء وجود ظلى يعنى وجوده في الذهن وحصوله فيها وجود اصيلى والتغاير بين الوجودين بين فان الاول يوجب التصوّر ولا يقتضى الاتصاف والثانى بالعكس كالكافر يتصوّر الايمان ولا يتّصف به ويتّصف بالكفر ولا يتصوّره

وبالعكس اى ان يكون المراد بذلك النوع بعلمه الاجمالى الاول هو الوجه الثانى لم يرد ما امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يرد على شىء منهما

وهو ان غير العلم يعلم بالعلم

وهو ان كل ما يعلم بالعلم لا يعلم العلم به

على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله والضروري حصول علم جزئي بوجوده وهو غير تصوره وغير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي لا بتصوره والعلم على تقديرا كتسابه يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل لا يحد لخفائه واليه ذهب الغزالى وربما نصر

(قوله وهو غير تصوره) سلمنا ذلك لكن تصوره لازم لحصوله كما فى سائر الوجدانيات وذلك كاف فيما هنا اه منه

فيه شيآن معلومية العلم وامتناع اكتسابه وأما الشارح «مد ظله» لما ذكر وجه الدور ناقصا غير تام حيث لم يذكر فيه معلومية العلم كما ترى لم يصلح وجها الا على عدم التحديد فقط فهو لا يستلزم ضرورة العلم ولا خفاءه ولا ينافيهما أيضا ولذا قال فى المذهب الآتى وربما نصر بالدليل الثانى نعم ينافى القول باكتسابه وهو معنى قوله وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة ان قيل فلعل الشارح «مد ظله» أورد الوجهين اللذين ذكرهما لاثبات عدم التحديد فقط من غير نظر الى وضوحه قلت هذا محتمل ولكن لا يلائمه تخصيص أحد الوجهين بكونه حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة فتأمل حق التأمل (قوله وحصول علم جزئى بوجوده وهو غير تصوره) ان قيل لا معنى لحصول العلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم لما كان من المعانى النفسية يكون حصوله فى النفس تصورا وعلما به فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصوره بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكتسب به العلم متوقفا على حصول العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور أجيب بأنه سيأتى أن حصول المعانى النفسية فى النفس قد يكون بأعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الظلى وذلك تصور لها لا اتصاف بها فحصول عين العلم بالشئ لا يكون تصورا لذلك العلم كما أن حصول مفهومه فى النفس لا يكون اتصافا به نعم يكون ذلك اتصافا بمفهوم العلم فثبت المغايرة بين حصول العلم وتصوره وهو المطلوب (قوله والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره الخ) وفى شرح المقاصد مايدفع الجواب وحاصله أن تصور الغير

بالدليل الثاني وطريق معرفته عنده القسمة والمثال أما القسمة فقولنا الاعتقاد إما
جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق للواقع أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير
ثابت وأما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة أو يقال
هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين واعلم أن مراد هذا القائل أنه لا يحد
بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فإن ذلك متعسر في أكثر الاشياء بل في
أكثر المدركات الحسية فكيف لا في الادراكات الخفية والا فالقسمة والمثال
ان أفادا تمييزاً صلحا معرفاً والا لم يحصل بهما معرفة هذا وإذ علمت بأن العلم لا يحد فاعلم
أن التفسير له بمثل حصول صورة الشئ في العقل أو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت

(قوله وأما المثال) المثال يطلق على المشابه وعلى الجزئي فالاول للاول والثاني للثاني اه منه

وحصول العلم به يستلزم امكان العلم بأنه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك
الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال
فاكتساب العلم يكون محالا لاستلزامه تصور الغير المستلزم للمحال المذكور وأجاب
عنه بأنه ان أريد أن العلم بالغير يستلزم امكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة
العلم فغير مسلم وان أريد في الجملة فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد
الاكتساب اه أقول وفيه نظر لا يخفى على الفطن فالتحقيق أن اللازم من ذلك
حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمفهوم مطلق العلم فانه الذي يتوقف على
تقدير اكتسابه على حصول العلم بالغير وذلك غير محال كما هو ظاهر انما المحال
حصول العلم بالعلم الخاص قبل العلم بحصول عين مطلق العلم وليس فتفطن فانه من
المزالق (قوله وطريق معرفته عنده) فالعسير عنده تحديده بالحد الحقيقي كما سيصرح
به «مد ظله» لا بيان ما يفيد تميزه فانه يحصل بالقسمة ولا ما يفيد تفهيم حقيقته فانه يحصل
بالمثال على ما نقله المصنف عن الغزالي لكن قال فظهر أنه لا يريد بالمثال جزئياً من
جزئياته كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كما فهمه البعض فقوله «مد ظله» أو يقال
هو كاعتقادنا أن الواحد الخ لا يخلو عن شئ (قوله حصول صورة الشئ الخ) قالوا لفظ

او الاعتقاد الجازم

الخ في شرح المواقف ان هذا التعريف

للامام الرازي انما عرفه بعد تنزله عن كونه

ضروريا والاعتبار عليه غير انه يخرج التصور لعدم اندراجه

في الاعتقاد

صح

حصول صورة الشيء الخ هذا التفسير يشمل الظن والجهل المركب و

التقليد والشك والوهم وتسميتها علماً مخالف للغة والعرف والشرع لكن لا مشاحة في الاصطلاح

بل لكل احد ان يصطلح على ما شاء الا ان رعاية الموافقة اولى

صح

(١٧)

بين ادراك المركب
وادراك الطبيعة عموم من وجه مادة
الاجتماع ادراك الانسان مادة افتراق
الاول ادراك زيد ومادة افتراق الثاني ادراك الجوهر
الذي هو جنس عال بنحو

أو صفة يتجلى بها) أي ينكشف انكشافا تاما بتلك الصفة (المذكور) أي ما من شأنه أن يذكر ويلتفت اليه أو ما يمكن أن يعبر عنه وانما فسرنا التجلي بالانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عند القائلين بهذا التعريف مقابل للظن (لمن قامت هي) أي تلك الصفة (به أو ادراك المركب أو الكلي) ويسمى ادراك البسيط أو الجزئي معرفة (تنبيه على اختلاف الاصطلاحات) وليس شيء منها واحدا يفيد تصور حقيقة العلم وانما يفيد بيان ما اصطلح عليه فلا ينافي القول بأنه لا يحد (وحقيقة النظر حركة النفس) من المطلوب المشعور به بوجه

(قوله حركة النفس) اطلاق الحركة على الانتقالات الواقعة للنفس من معقول الى آخر دفعة انما هو على سبيل التشبيه لعدم وجود المسافة اللازمة في الحركة اه منه

العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بالحصول المذكور وربما يعدل عنه الى وصول النفس الى المعنى نظرا الى أن العلم صفة العالم والحصول صفة المعلوم لكن سيأتي من الشارح « مد ظله » ان حصول الصورة في العقل أيضا صفة العالم ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني ولهم فيه عبارتان احداهما ما ذكره المصنف بقوله أو صفة يتجلى بها الخ والاخرى صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض والمراد من عدم احتماله عدمه في متعلق التميز وليس المراد نقيض التميز أو الايجاب كما توهم البعض (قوله لا يشمل الظن الخ) وكذا لا يشمل الجهل واعتقاد المقلد على ما صرحوا به (قوله لمن قامت هي الخ) عدل عن قولهم للعالم تفاديا من الدور (قوله وحقيقة النظر) لما قسموا العلم الى التصور والتصديق و كلا منهما الى الضروري والنظري كان الانسب بمباحث النظر أن تذكر بعد مباحث العلم كما هنا ولما كثرت تعريفاته بين حقيقته ليعلم أن الحقيقة واحدة وكثرة التفاسير انما هي لاقتصار البعض على بعض أجزائه والآخر على بعض لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك كما ستأتي الاشارة اليه (قوله المشعور به الخ) وذلك لانا اذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري أو تصديقي يكون لا محالة مشعورا به من وجه

(في المعقولات) المخزونة عندها الى أن تظفر بمباديه ومنها (عوداً) احترازعن الحدس لانتفاء حركة العود فيه (على بدء) للحركة الاولى (لتحصيل) المطلوب (المجهول) من حيث انه مجهول فكان الحاصل أنه مجموع الحركتين وأما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو لازم من لوازمه (وكونه) أى النظر (مفيداً للعلم فى الجملة) خلافاً لمن قال انه لا يفيده أصلاً لأن كون النظر مفيداً ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف

غير الوجه الذى حاولنا تحصيله (قوله فى المعقولات المخزونه الخ) وهى المبادى ان قيل تلك تجعل تارة منتهى الحركة الاولى وتارة مبدأ الثانية وتارة مافيه الحركة فكيف التوفيق قلت هى من حيث الوصول اليها منتهى الاولى ومن حيث الرجوع منها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها للترتيب المخصوص مافيه الحركة وأقول هى من حيث ملاحظتها لاخذ المناسب وترك غير المناسب مافيه الاولى (قوله فكان الحاصل أنه الخ) أى حقيقة النظر مجموع الحركتين المذكورتين وهما من جنس الحركة فى الكيف لتوارد الصور والكيفيات على النفس على مافى شرح المقاصد ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويترك البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا مايقتصر فى التفسير على بعضها كما قال وأما الترتيب الذى الخ (قوله من حيث انه مجهول الخ) اشارة الى نكتة وضع المظهر موضع المضمر فان هذا المجهول هو مبدأ الحركة المشعور به بوجه والنكتة هى ان تحصيل ذلك المبدأ انما هو من حيثية وجهه المجهول لا وجهه المشعور به والا لزم تحصيل الحاصل ومن ههنا يظهر الجواب عن الشبهة المشهورة عن الامام فى امتناع اكتساب التصورات على ماهو مذكور فى المطولات (قال وكونه) مبتدأ وخبره قوله ضرورى والمعنى أن العلم بافادة النظر للعلم ضرورى لأن المعنى لا يقابل النظرى ولذا حملوا الخلاف فى أن العلم الحاصل عقب النظر ضرورى أونظرى على اللفظى كما هو مسطور فى كتب الاصول (قوله مفيدا للعلم الخ) نقل عن الامام أنه قال لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى اليقين الكامل لكن الشبهة المذكورة للمخالفين هنا تنفى كونه مفيدا للتصديق مطلقا كما ترى (قوله لان كون النظر مفيدا) أى لان الحكم بأن النظر مفيد للعلم

وبعضهم اكتفى في التعريف بالحركة الاولى واسند اضافة الحدس الى القصد المعتبر في الحركة بنجويني التصورية والتصديقية والامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر وهذا مبني على امتناع الكسب في التصورات وهو المختار عنده محمد طاهر النظر من مقولة الفعل ولذا قالوا ان الامر بالايمان الذي هو من مقولة الكيف امر بالنظر فتامل في اشارة الى انه يجوز ان يكون الامر بالنظر بالنسبة الى لازم جزئه الثاني اعني الترتيب اللازم للحركة الثانية في صحة يثنى الاولى فيهما اذ حركتها في المحسوسات المخزونة في الحواس تخييل قوله فكان الحاصل كلام المصنف ظاهر في ان النظر هو الحركة الاولى واما الحركة الثانية فهي شرط له وكلام الشارح ان كان من قبيل تقديم العطف اعني عطف ومنها الى من المطلوب على الترتيب فصحيح في انه مجموع الحركتين والا فلا

فيه لا دم ... لوازم ... قال الفاضل الزنجاني في بعض تعليقاته فاتحد المذهبان وقد سئلت استاذا فاستبعده بان حاصل ما قاله جعل الخلاف لفظيا بين المذهبين ولا مؤيد له فيما يفهم من التتبع اقول بل كلام الفاضل الهروي في حاشية شرح المواقف ناطقة بخلافه حيث قال اللزوم بحسب الوجود مسلم لكن اللازم غير محمول فمن عرف الفكر به يقول بانه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازم فتامل كردنشي

الربط الخبر بالنسبة الذي هو مبتدأ النظر ... بمباشرة السببية ... اي في خلاف اي مخالفة والثاني باطل لانا نخالفه او خلاف معاده خطاء والثاني باطل اذ قد يظهر للناظر بعد ... ودفع الشبه يدل على المعنى الاول كردنشي

مدة بطلانه مطوده وفساده وهذا المعنى يوافق المواقف لكن كلام الشارح الآتي في دفع الشبه ... ولا نظر مع ان كلمة عند تجعل التوجه ... ما تسك الحركة فلا يكون مانعا ... اي مجموع الحركتين هذا هو الموافق لما في شرح المقاصد والظاهر من عبارة المتن ان الحركة الثانية ... النظر وقوله عود الى ما ... اي فالكونا مائدة التي بدي الى المطلوب ... النفس او تعلم للحركة

م — كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث ينتج ان العالم حادث فمنتج ليس (١٩) انتاجه الا لاشتماله على شرائط الصحة فكذا كل ما هو مشتمل عليها فثبت الكلية م

يلزم اثبات افادة النظر الخ بعينه ان الاشتراك ... فيه انه اعتبار ان بالاعتبار فان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لا انا نثبت القضية القائلة بان كل نظر صحيح يفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذا ثبت لتلك القضية الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر صح فرض انه ليس من افراد النظر المثبت لتلك القضية ع لزم كذا

لان الغاية الالهية الخ فان قلت هذا الدليل لو تم يدل على خلاف مدعاكم لان افادة النظر للعلم في الالهيات بعدم تصور عالم اعم من ان يكون بالحد او بالرسم فان قلت لعل الزامي او ظني فانهم انما يتمسكون افادة النظر للعلم بمعنى اليقين دون الظني فان قلت على تقدير افادته لعدم تصور لا يتصور بها لانه تصور الاعدام يتوقف على تصور ملكاتها فيتناقض قلت التصور الذي يتوقف عليه تصور الا ... ح وما ينفيه الدليل عدم التصور بالحد فلا تناقض تأمل

لا تتصور كنه الا سلب الوقوع فقط دائما او سلب الجواز فالقضية سالبة دائمة او ضرورية الاول على رأي جمهور المتكلمين القائلين بالجواز مع انتفاء الوقوع والثاني على رأي الفلاسفة حيث قالوا لا يتصور الخ اما بالرسم وهو لا يفيد الكنه او بالحد وهو مختص بالمركب المنفي التصور والواجب ليس كذلك او بالبداهة وهو منتف في كنهه ثم ان الحكم الاول موافق لرأي الكثير من المتقنين انما يليق بالدفع وبيانه في ذلك في الالهيات

فلا فائدة فالدليل لا بد لي اي فلا فائدة في التمسك بدليل الافادة في الالهيات وما لا يوجد من العلم آه فتقرير الدليل هكذا لا شيء من الغايات الالهيات بدون العلم بالمقصود بالكنه فلا شيء منها بدون العلم بصدقه به كذلك ذكرنا ما صدق به نقضه بما يثبت التصور بالكنه

المص ضرورة آه فان النظر الصحيح باشتماله الشرائط علة تامة للعلم بالمطلوب فلو لم يستلزمه لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو باطل بداهة فافهم م

وقد يكون ان كان نظريا لزم كون بعد ان تحقق على هذا التقدير يلزم ان يكون افادة كل نظر للعلم نظريا فاذا كان نظريا ح افادة كل نظر صحيح مفيد للعلم نظريا فلو اثبت افادته لم يفيد من افراد النظر لزم اثبات افادة النظر بافادة النظر نفسه لانه هذا البحث بقضية الكلية الشخصية بقضية المتقدمة وهو محال كما مر بطلان اللازم موضوع تلك القضية وهو من افراد ذلك موضوع

كلية ملازمة كلازمة ...

وجوابه ما مر الوجه الثاني الاول فافهم

كقولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر (ولو في الالهيات) خلافا للقائل بأنه لا يفيد العلم فيها لأن الحقائق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور والتصديق بها فرع التصور (و بدون المعلم) عطف على في الالهيات خلافا لمن قال لابد من المعلم ليرشدنا الى معرفته و يدفع الشبهات عنا (ضروري) لا يحتاج الى بيان وما ذكروه من الشبه مدفوع

(قوله كقولنا الواحد نصف الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح بلا تفاوت لان التفاوت دليل الاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت اه فظهر أن الشارح «مد ظله» اقتصر على ذكر احدى هاتين الشبهتين فتنبه (قوله يلزم اثبات افادة النظر الخ) أي من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى افادة النظر وهذا دور و يلزم التناقض أيضا من جهة كونه معلوما وليس بمعلوم أما الاول فلكونه وسيلة وأما الثاني فلكونه مطلوبا وقد يقال لا نسلم لزوم الدور لانه لو أريد أن العلم بافادة النظر يتوقف على العلم بافادة النظر فغير مسلم لان معنى اثبات القضية النظرية هو أن العلم بها يستفاد من النظر بأن تعلم المقدمات مرتبة فتعلم النتيجة من غير توقف على العلم بكون المقدمات مستلزمة للنتيجة فعلى هذا كون الحكم بان النظر مفيد نظريا موقوفا على النظر انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم به كما أن تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى أنها تتصور فتتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم وان أريد أن العلم بها يتوقف عليها لا على العلم بها فليس ذلك دورا فان الموقوف حينئذ هو التصديق بافادة النظر والموقوف عليه هو صدق كون النظر مفيدا وقد يجاب بأن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة أي العلم بحقيقتها انما يلزم من التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزمة للمطلوب فلو اعتبر اللزوم المعتبر في القياس بين التصديق من غير اعتبار العلم بالاستلزام كما بين تصور الماهية وتصور خاصتها اللازمة سقط ذلك الكلام كذا في شرح المقاصد لكن فيه نظر لا يخفى على أهله فتدبر

فإن الضرورى قد يقع فيه خلاف إمّا لعناد أو لقصور وإنا لا نسلم أن الحقائق الالهية

(قوله فإن الضرورى قد يقع الخ) وقد يختار أن الحكم بكون النظر مفيدا نظرى يثبت بنظر مخصوص من غير لزوم لدور أو تناقض بأن يقال المرتب بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث نظر كما هو معلوم ثم انه يفيد العلم بأن العالم حادث ضرورة فينتج أن النظر ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام كما قيل والى هذه المهملة أشار المصنف رحمه الله بقوله فى الجملة لانها تكفى فى الرد على المخالف القائل بالسالبة الكلية وليس فيه شئ مما ذكر فان نفس الشئ بحسب الذات قد يغايره بحسب الاعتبار فيخالفه فى الاحكام كهذا المرتب الذى أثبتنا به كون النظر مفيدا للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول فالموقوف هو القضية المهملة التى عنوان موضوعها مفهوم النظر والموقوف عليه هى القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص أعنى قولنا العالم متغير الخ فليس الشئ الواحد بالذات والاعتبار مقدما على نفسه ومعلوما حين هو ليس بمعلوم فلا دور ولا تناقض ان قيل قد سبق أن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة موقوف على التصديق بالمقدمات و بكونها مستلزمة لها فالتصديق بافادة النظر لو كان متوقفا على النظر المخصوص كان متوقفا على التصديق باستلزامه وافادته فيعود المحذور قلنا انما يعود لو كان متوقفا على التصديق بافادته من حيث كونه من أفراد النظر وليس فليس فافهم والقاعدة فى هذا هو أن الحكم على الشئ بالشئ قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه مثلا باختلاف التعبير عن المحكوم عليه فربما يقع التعبير عن العالم مثلا بما يجعل حكم الحدوث له غير مفيد كقولنا كل موجود بعد العدم حادث أو مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة الحادث حادث أو كسبيا كقولنا كل متغير حادث وبهذا ينحل ما أورد على الشكل الاول من أن العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى التى من جملة أفراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل أن تعلم وهو تناقض وذلك لأن معلومية الحكم بالحدوث على العالم انما هو من جهة كون المحكوم عليه من أفراد المتغير مثلا ومجهوليته من جهة كونه من أفراد الاصغر أعنى العالم فلا تناقض أصلا (قوله لا نسلم أن الحقائق الالهية الخ) وسيأتى الكلام على ذلك ان شاء

منهم أي القدح منهم وعلى تقدير الوقوع منهم لابد من تاويل مناسب بان يقال مثلا انهم ارادوا ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لابد من شيء آخر والا فذلك مما لا يتصور ممن له ادنى تامل ودراية فكيف من هؤلاء الاجلاء الاذكياء كذا في شرح المواقف

قوله او بعد ذلك العلم بصدقه يتوقف على قوله والاخبار عن كونه صادقا والاخبار عن كونه كذلك يتوقف على العلم بانه صادق في جميع الاقوال فينتج ان صدقه يتوقف على العلم بانه صادق في جميع الاقوال م

فيتسلسل واجب في شرح المواقف عن لزوم الدور والتسلسل ما حاصله انه يجوز ان يكون صدق النبي مستفادا من العقل وقوله بان يرتب مقدمات يعلم منها بالمعجزة صدقه وان يجوز الاستناد الى النبي صلى الله عليه وسلم الذي يعلم الاشياء بالوحي فيكون النبي وصدق النبي مستفادا من العقل وقوله فلا محذور عم

يندفع ان كان الدور على حقيقته اعني توقف الشيء على ما يتوقف عليه فنقول فيه ورود اشارة لما النبي الا وطعن فيه وان كان المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه فذلك اشارة الى النبي

ادعى حيث اراد به العلم بالخبر عن اخباره عن كونه صادقا في اقواله بتقدير انا صادق م

لانه اخباره بصدقه في اقواله انما يفيد العلم بصدقه فيها الا بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار م

لا تتصور بكنهها ولو سلم فيكفي للتصديق التصور بعارض وان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة او بقول ذلك المعلم فيدور لان اخباره عن كونه صادقا لا يفيد الا بعد العلم بانه صادق او بقول معلم آخر فيتسلسل (والمنكر) لما مر (معاند) لا يسمع دعواه (كما ان السوفسطائي المنكر للحسيات او الاوليات او كليهما) معاند غير مسموع كلامه السوف باليونانية العلم واسطا بمعنى الغلط اسم طائفة من الحكماء منهم من

الله تعالى (قوله لا يفيد الا بعد العلم بصدقه الخ) قد يمنع ذلك بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا البتة بل نجعل المفيد للمعرفة هو النظر لكن مقرونا بارشاد من المعلم الى تحرير الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك وايضا لو تم ذلك فانما يتم ردا على من يدعي الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة واما من يدعي الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الله بالنظر انما تفيد النجاة اذا كانت مأخوذة من معلم امتثالا لامره كيف وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين لعدم اخذهم ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم وعدم امتثالهم لامره وكان مبنى قول المبتدعة اولا هو هذا وان انجر مقالات اواخرهم لجهلهم وغباوتهم وركونهم في الاوهام والخيال الى المزخرفات المفضية الى الغي والضلال فطريق الرد عليهم هو ان حاصل ما يدعيه هو الاحتياج الى معلم علم صدقه ونقول ذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد ذلك وتتوقف النجاة على الاعتراف بامامته كما يقول جهلة المبتدعين خذلهم الله وقطع دابرهم فانهم بجهالتهم هلاك الدين واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين (قوله اسم طائفة من الحكماء الخ) نقل عن بعض الفضلاء ما حاصله ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلاث طوائف اللاأدرية القائلون بانا شاكون وشاكون في انا شاكون وهكذا والعنادية القائلون بانه ما من قضية الا وانها معارضة مثلها في القبول والعندية القائلون بان مذهب كل قوم حق بالقياس اليه باطل بالقياس الى خصمه وليس في نفس الامر شيء بحق

قدح في الحسيات بأن حكم الحس قد يغلط كثيرا اذ قد يرى الساكن متحركا وبالعكس كما ترى السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الغلط لا يكون مقبولا والجواب أن البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات والغلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير منها كما في الحكم بأن الشمس مضيئة والنار محرقة الى غير ذلك ومنهم من قدح في الأوليات بأن أجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان يعني أن الشيء إما ان يكون أو لا يكون وهذا غير موثوق به لأن العلم بان هذه القضية حقة يتوقف على تصور الوجود والعدم أعني الكون واللاكون

(قوله والجواب أن البديهة) أي بديهة العقل لا الحس حتى يرد أنه اثبات بحكم الحس بنفسه (قوله الى غير ذلك) أي من القطعيات العادية اه منه

والمحققون على أنه ليس في العالم قوم ينتحل هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه اه فعلى هذا يكون المنكر لما مر سوفسطائيا أيضا فالمصحح للتشبيه في قوله كالسوفسطائي الخ هو تقييده بقوله المنكر للحسيات الخ لكنه بالنسبة الى منكر الاوليات المراد بها البديهيات من قبيل تشبيه المنكر للبعض بالمنكر للكل ومن ههنا ظهر وجه ما اختاره الشارح « مدظله » من جعل الكاف للتشبيه دون التمثيل فتدبر (قوله قدح في الحسيات الخ) أي فقط وحصر المبادي الاولى في البديهيات ولعله لم يقل بكون البديهيات متفرعة من الحسيات فتدبر (قوله بأن حكم الحس الخ) يعني ان الحس لا حكم له في الكليات وهو ظاهر ولا وثوق عليه في الجزئيات لتحقق غلطه فيها كثيرا (قوله من قدح في الاوليات الخ) أي دون الحسيات وان قالوا ان البديهيات فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه لها بعد الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات وذلك لانه لا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل انما

قوله وهو ساكن وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب حسب نفسه والسفينة ساكنتين ولما تبدل
محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا كما شرح مواقف

صغرى كبرى
قوله بان حكم الحس تقوية الاستدلال هكذا حكم الحس يغلط في بعض المواد ومتى غلط في بعضها
ففي اي جزئيا كان في معرض الغلط وقوله فحكمه اه نتيجه ب قوله بان اجلى البديهيات
البديهيات هنا ليس بالمعنى المقابل للنظريات والا لزم من الطعن في الاوليات الطعن
في الحسيات بل هي مرادفة للاوليات فقوله بان اجلى البديهيات من اقامة المظهر
مقام المضمر ب

المحمول في تلك القضية — اي الوجود والعدم الرابطيان
قوله اما ان يكون او لا يكون المراد بالكون واللاكون الوجود في غيره والعدم في غيره والمراد
بالشيء المحمول سواء كان نفس الوجود والعدم او غيرهما فيشمل جميع القضايا سواء كان
المحمول فيها الوجود او العدم او لا بنجويني

اذ قد يرى الساكن الخ لاختفاء ان رؤية البعض لا يستدعي الا منقولين وجعل الثاني حالا لا يصح حينئذ المعنى فلا بد من التأويل بالنقيض اي يرى الساكن ويجئ تحقيقه كما دققه عليه هذا ما سنح لي ب

بان حكم الحس قد يغلط صغرى لكبرى مطوية تقريره حكم الحس يغلط كثيرا وكلما يغلط كثيرا ففي اي جزئي كان في معرض الغلط وقوله فحكمه اه نتيجه ويجوز جعل فحكمه اه وضع التالي وبنتيجه [illegible] المقدم وضعه [illegible] شرطية [illegible] يغلط كثيرا فهو في اي جزئي كان في معرض الغلط وقوله

واما ان الكلام اي الوجود والعدم في نفسه الرابط [illegible] تشمل القضايا كلها بحيث يكون المحمول الوجود والعدم [illegible] منه

اي الشيء الموضوع في تلك القضية المحمول يعني ان ذات الموضوع هنا ما صدقات الذات المقصودة بالحكم عليها اصالة محمولات القضايا فيكون معنى الكلام ان الشيء [illegible]
اما ان يكون او لا يكون اي المحمول في القضية التي هو محمول فيها اما ان يثبت لموضوعه او لا يثبت له مثلا ان القيام في زيد قائم اما ان يحصل لزيد او لا يحصل له وهكذا سواء كان المحمول نفس الوجود او العدم او غيره منه

قوله ان بيّن يعني ان ذلك ليس ببديهي فامّا ان يبيّن الكلّ او بعض شيء منها بنحوين

قوله لكونها اجلى البديهيات اي التصورية والتصديقية والآلايتم ويجوز ان يكون المراد بقوله ان بيّن اثبات ذاتياتها بانظار هي البراهين فالمراد بالبديهيات التصديقية فافهم .

قوله اجلى البديهيات اي غير الحسية عند من قدح في الاوليات فقط والا يلزم من القدح فيها القدح في الحسيات ايضا .

قوله وعلى تحقيق كون الشيء موضوعا ومحمولا قيل المراد وعلى التصديق بمعنى هو اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع الذي يقال له عقد الوضع واتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول الذي يقال له عقد الحمل وفيه ان عقد الحمل عين حكم القضية فيلزم توقف الشيء على نفسه . الظاهر ان التحقيق اثبات الشيء بالدليل وان المراد بالشيء في قوله كون الشيء الموضوع والمحمول اللذان هما من المعقولات الاولى وبالموضوع والمحمول المفهومان اللذان من المعقولات الثانية فالمعنى وعلى التصديق المكتسب عن الدليل بمعنى هو اتصاف ما صدق مفهوم الموضوع بمفهومه والمحمول بمفهومه ويرد عليه منع التوقف على التحقيق المذكور لان التصديق لا يتوقف الا على تصورات الاطراف والنسبة وهذا ظاهر قوله بانظار اي تصورية لتصورات الاطراف او تصديقية للاتصاف المذكور بقوله تتوقف اي تلك الانظار وفيه ان الانظار التصورية لا تنتهي الى التصديق بل الى التصورات البديهية .

وعلى تحقيقِ معنى كونِ الشيء موضوعاً وكونِه محمولاً ودلك إن بين بأنظار تتوقف لامحالة على حقيّة هذه القضية لكونها أجلى البديهيات لتوقف الكل عليها مثلا بُلاحظ في قولنا الكلّ أعظم من الجزء أنه لولم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنا وليس بكائن فيلزم الدور وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية والجواب أن بديهة العقل جازمة بها من غير نظر واستدلال ومنهم من قدح فيهما جميعا وهو معلوم

يلزم ذلك لوكان الفرع لازما له نظرا الى ذاته (قوله وعلى تحقيق معنى كون الشئ موضوعا الخ) عليه منع ظاهر (قوله تتوقف لامحالة الخ) الاولى جعله جواب الشرطية لاصفة للانظار لئلا يوهم أن لنا أنظاراً لاتنتهى اليها وان كان مندفعا بقوله لتوقف الكل عليها فحينئذ كان الاولى تعريف الانظار باللام ويمكن أن يقال إن الأنظار المنتهية الى هذه القضية هى الانظارُ التصديقيةُ فان التصورية انما تنتهى الى التصور البديهى فحينئذ لا بأس بجعله صفةً لها احترازاً عن الانظار التصورية وحينئذ يكون جوابُ الشرطِ هو قوله فيلزم الدور (قوله جازمة بها) أى بتلك القضية أى النسبة الحكمية التى فيها (قوله من غير نظر واستدلال الخ) أى على التصديق بها فان قيل كون التصديق بديهيا لا يوجب كونَ مباديه المذكورة بديهية بناءً على أن التصديق البديهى ما يكون بعد تصور أطرافه وسلامة الآلات مستغنياً عن الاكتساب قلت التصورية هنا بديهيةٌ أيضاً ولو سلم كونها نظرية فانما تتوقف على التصورات البديهية لاعلى هذه القضية فلا دور ويمكن أن يحمل قوله من غير نظر على الاشارة الى بداهة الاطراف وقوله واستدلال الى بديهية الحكم فحينئذ يسقط السؤال المذكور فتدبر ثم لا يخفى أن هذا الجواب لا يكفى فى دفع الشبهة بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات كما فى شرح المقاصد لكن أقول انه وان لم يعترف بها صراحة لكنه لزم عليه الاعتراف ضمناً من جهة التمسك بالشبهة فلا بعد فى أن يكفى من تلك الجهة بالنسبة اليه أيضا فافهم

مما سبق رداً واستدلالاً (وهل هو) أى كونُ النظرِ مفيداً للعلم (بطريقِ العادةِ) بناءً على أنّ جميعَ الممكناتِ مستندةٌ اليه تعالى عندنا ابتداءً وانّه تعالى قادرٌ مختارٌ فلا يجب عنه صدورُ شئٍ (أو) بطريق (التوليد) بناءً على أنه ليس الكلّ مستنداً

(قال المصنف رحمه الله بطريق العادة) هذا مذهب الاشعري حيث قال حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناءً على أصله من أن الممكنات بأسرها مستندة الى الله تعالى ابتداءً وليس لشئٍ منها مدخلٌ في وجود شئٍ آخر الا أن الله تعالى قد يوجدُ بعضَها عقيبَ بعضٍ آخرَ بلا وجوبٍ عنه لانه فاعلٌ مختارٌ فان تكرر منه ايجادُه عقيبَه يسمّى ذلك عادةً وان لم يتكرر يسمى خارقاً للعادةِ ولا شكّ أن العلمَ الحاصلَ عقيبَ النظرِ أمرٌ ممكنٌ متكررٌ فيكون مستنداً للعادة اهـ فرج الله زكى

(قال رحمه الله أو التوليد) هذا ماذهب اليه المعتزلة وهو مبنىّ على أصلهم من ان أفعالنا الاختيارية صادرةٌ عنّا إمّا مباشرةً ان لم يكن صدورُها عنّا بتوسطِ فعلٍ آخرَ منّا وامّا بتوليدٍ ان كان بتوسطِ فعلٍ آخرَ فزعموا أنّ العلمَ الحادثَ عقيبَ النظرِ فعلٌ صادرٌ عنا بتوسطِ النظرِ فيكون صدورُه بالتوليدِ اهـ فرج الله زكى

(قوله بطريق العادة) أى تكرر ذلك دائما مع جواز أن يتخلف خرقا للعادة (قوله فلا يجب عنه الخ) لما يأتى أن أثرَ المختارِ لا يكون واجباً ثم انّ القائلين بهذا منهم من جعله بمحضِ قدرةِ الله من غيرأن يتعلّق به قدرةُ العبدِ ومنهم من جعله كسبيًّا مقدوراً له أيضًا (قوله أو التوليد الخ) والعلم الحاصل من النظر عندهم من أفعال العبدِ ومقدوراتِه وكذا النظر لكن صدورُ الفعلِ الاولِ يستعقبُ الثانىَ ونقل أنّ بعضَ أصحابنا احتجّ بعدَ ابطالِه مطلقا على بطلانِه هنا بأن النظرَ لو كان مولّداً للعلم لكان تذكّرُه مولّداً له كابتدائِه لعدمِ الفرق ورُدّ بأنه لا يفيد اليقينَ لانّه عائدٌ الى القياس الشرعيّ مع ظهورِ الفرق

قوله مفيداً للعلم اى اليقين كما هو مقتضى المرجو لانه لا ارتباط بين الظن وبين امر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا او عادة كما صرح به الجلال المحلى ب قوله بطريق العادة ومعنى كون الشيء عاديا ان العادة الالهية جرت بخلق العلم عقب النظر الصحيح فذلك امر متكرر دائما من غير لزوم عقلى مع جواز ان يخلق الله تعالى على طريق خرق العادة ابن شريف قوله بطريق العادة واذا تكرر صدور فعل من فاعل وكان دائما او اكثريا يقال انه باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر لكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمى او اكثرى فيكون عاديا شرح مواقف

قوله بطريق العادة اى عادة الالهية ب قوله فلا يجب عليه صدور شيء خلافا للمعتزلة ولا يجب عنه صدور شيء خلافا للحكماء ب

بمعنى انه ليس بلازم من ذاته بل بمحض الاختيار عبد الحكيم

قوله مستنداً اليه تعالى ابتداءً بل النظر مستند الى العبد بمعنى ان العبد خالق له والعلم متولد منه ليس الكل

اى بلا واسطة مدخلية لسبب كما هو مذهب

تولد وانه تعالى قادر على علم زيد والوجود بعد تعلق القدرة والارادة لا بنافى الاختيار قبله بل تراه واجب عنه تعالى

ممكن في وجوده وهذا يوجب الاختيار

اى التعلق كلى

اى تعلق القدرة والارادة ليس الا بالاختيار فافهم

كردشتى

ابتداءً بلا انتهاء

فان الافعال الاختيارية للعباد

يجاز عنهم مخلوقة لهم اما بطريق المباشرة ان

لم يكن صدورها عنهم بواسطة فعل آخر واما بطريق

التوليد ان كان بتوسط فعل آخر والعلم الحادث عقيب النظر صادر

عنهم بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري فكلاهما صادران عنهم الاول

بطريق المباشرة والثاني بطريق التوليد

سيد شريف

ان يصدر من الناظر نظر الخ المراد بالنظر في الوضعين الاثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد بحركة اليد

وحركة المفتاح فلا يرد ان العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفاسير

عبد الحكيم

واجيب بان النظر الآخر ههنا الخ ولا يخفى ان جواب الشيخ على ابقاء النظر على معناه المتبادر لكن يرد عليه ان المثال بالحركة غير

مطابق للممثل الا بالتأويل بالحركة وان النظر ليس بنظر ببعض التفسيرات يشهد به عبارة المواقف فينبغي ان يعرض لتوجيه البصر فافهم

ع الشاه منصور

او بطريق الوجوب الخ قال في المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم من النظر الصحيح واجب وجوباً عقلياً غير متولد

عنه وهذا المذهب لا ينافي اسناد الحوادث الى الله تعالى ابتداء وكونه قادراً مختاراً اما عدم منافاته مع الاول فلما قرره المحقق الدواني من ان محصل ما ذكره الامام

الرازي بحكم العلم حاصلا بقدرته تعالى ولا نسلم النظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ولا يلزم منه الا لزوم بعض الافعال مع لزوم بعض الا

فعال للبعض الذي قد لا ينكر الاشعري اللازمة العقلية بين بعض الاشياء مع انه يتكلم بها واما مع الثاني فلما ذكره السيد قدس سره ان مدخلية بعض آثاره

في بعض بحيث لا يمكن تخلفه عنه لا ينافي كونه قادراً مختاراً في الكل اذ يمكن ان يفعل ما يمتنع تخلف الآخر عنه وان يتركه والفرق بين مذهب الامام وبين

مذهب الاشعري في خصوصية النظر والعلم ان الاشعري لا يثبت اللازمة التي اثبتها بين بعض الاشياء في خصوصية هذه المادة والامام الرازي يثبتها

فيها واما الفرق بينه وبين مذهب المعتزلة فظ وكذا بينه وبين مذهب الفلاسفة فانهم يقولون الاختيار بخلافهم كذا في بعض حواشي شرح العقائد

العضدية

اليه تعالى ابتداء ومعنى التوليد هو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة اليد للمفتاح فان حركة المفتاح صادرة بسبب حركة اليد و يقابله المباشرة وهي ان يصدر منه فعل بلا واسطة واعترض بأن العلم ليس من مقولة الفعل وأجيب بأن الفعل الآخر هنا افادة العلم وهي فعل (أو) بطريق (الوجوب) بناء على أن فيضان الحوادث من المبدإ الفياض عند الاستعداد التام للقابل واجب

(قال قدس سره أو الوجوب) هذا ما قاله الحكماء وهو مبنى على أصلهم من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ومعلوم أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج فى تلك القاعدة وترك مذهبا رابعا وهو المختار عند الامام الرازى والغزالى وامام الحرمين وحاصله أن حصول العلم عن النظر الصحيح لازم له لزوما عقليا غير متولد منه اهـ فرج الله زكى

(قوله واعترض بأن العلم الخ) قال فى شرح المقاصد ما حاصله أن النظر على أكثر تفاسيره أيضا ليس من مقولة الفعل لكن أرادوا بالفعل هنا الأثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير كيف وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد مع أن الحركة ليست فعلا حقيقة اهـ (قوله الفعل الآخر هنا افادة العلم الخ) أقول الفعل الآخر فى التوليد لابد وأن يكون مع الفعل الاول من فاعل واحد كما هو ظاهر وافادة العلم وإن سلم كونه فعلا فهو فعل النظر لا فعل فاعله وهو العبد فليتأمل (قوله من المبدإ الفياض الخ) أرادوا به العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا حسب الاستعداد وزعموا أن اللوح والكتاب المبين على لسان الشرع عبارتان عنه كما فى شرح المقاصد أقول وحينئذ يكون القول بهذا الوجوب مبنيا على سلب الاختيار من هذا المبدإ لا من الله فقوله «مد ظله» وهذا مبنى على سلب الاختيار منه تعالى لا يخلو عن شئ الا أن يقال ما ذكروه ينتهى بالاخرة الى الابتناء على سلب الاختيار عنه تعالى أيضا كما هو معتقدهم فى الواقع

وهذا مبنيّ على سلب الاختيار عنه تعالى علواً كبيراً (فيه خلاف) بين الاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة على الترتيب المذكور (والنظر في معرفة الله تعالى) أي لاجل حصول اليقين

(قوله لاجل حصول اليقين) اشارة الى أنّ في للتعليل والمعرفة بمعنى التصديق اليقيني لانّ المعرفة المتعلقة بالجزئي قد تحصل باحساسه المستلزم للتصديق اليقيني بوجوده اه منه

(قوله فيه خلاف بين الاشاعرة الخ) ذكر أن ههنا مذهبا آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام أنه المذهب عند أكثر أصحابنا وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب من غير أن يكون النظر علة كمذهب الحكيم أو مولدا كمذهب المعتزلة لكن صرح بالوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيرجع الى المذهب الاول بل المراد الاستعقاب العقلي بمعنى أن من علم النظر يمتنع أن لا يعلم النتيجة كما في جميع اللوازم مع الملزومات والمراد الوجوب بالاختيار فانه حينئذ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به قدرة الله واختياره فيكون المذهب الاول بعينه ولا ينافي هذا الوجوب كون العلم أثر القادر المختار وجائز الفعل والترك لكن بمعنى أن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كالمذهب الاول لان جواز الترك أعم من أن يكون بوسط أو لا بوسط فلا يمتنع أن يكون مشروطا بارتفاع مانع هو أيضا مقدور كالمتولدات عند المعتزلة القائلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافي لجواز الترك الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عن المؤثر مطلقا فلزوم العلم للنظر عقلي على هذا المذهب وان لم يناف جواز الترك كاللزوم بين سائر الممكنات وعادي على المذهب الاول بالمعنى الذي مر آنفا

قوله النظر في معرفة الله واجب كلام المصنف صريح في ان طريق معرفة وجوب النظر النص والاجماع عند المعتزلة ايضا كما انه العقل الا انه ترك الشارح ذكرهما لما في شرح المواقف من ان المعتزلة يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات فتأمل

وبهذا
مبني على سلب الاختيار عنه تعالى
وفيه نظر لانه مبني على سلب الاختيار
عن العقل الفكري لا البادي تعالى لانهم اسندوا
الكائنات الى العقل الفكري لا الى الجناب البادي حتى يلزم ذلك
عنه تعالى ويمكن ان يجاب بان سلب الاختيار عن العقل المذكور يستلزم
سلب الاختيار عن البادي لانه ان لم يمكن الترك عند الاستعداد التام لم يمكن
للبادي ممانعة وبهذا معنى سلب الاختيار عن البادي
بحيث يرى التردد على عدم الاصح

بوجوده (واجب

بالنظر التفصيلي أي وجوب عيني ان كان المراد ... أي على طريق المتكلمين أو وجوب كفاية أي على طريق العامة ان كان المراد الاجمالي

(قوله واجب الخ) أى شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا وعقلا ان كان عقليا كما فى شرح المقاصد * ثم اعلم أن فى هذه المقدمة المشهورة اختلافا وفى بيانها اضطرابا أما الاختلاف فلأن أكثرهم على أن المقدور الذى يتوقف عليه الواجب المطلق واجب بوجوبه مطلقا أى سواء كان سببا له أو شرطا وعللوه تارة بأنه لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه فلم يكن الواجب واجبا وتارة بأنه لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا ولا خفاء فى أن الاصل مع عدم المقدمة مستحيل فيكون التكليف به حينئذ محالا وبعضهم على أنه لا يجب بوجوب ذلك الواجب مطلقا وعللوه بأن الدال على وجوب الشئ مطلقا ساكت عن وجوب مقدمته وبعضهم على أنه يجب بوجوبه ان كان سببا له لا شرطا وعللوه بأن السبب أشد ارتباطا بالمسبب من الشرط بالمشروط فيجب بوجوبه دونه وبعضهم كامام الحرمين على أنه يجب بوجوبه ان كان شرطا شرعيا قال لانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه لا عقليا أو عاديا اذ لا وجود لمشروطه عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب وأما السبب عنده فكالشرط على الاصح فان كان شرعيا فيجب بوجوب المسبب والا فلا وقيل غير ذلك وأما الاضطراب فلأنهم ان أرادوا من تلك المقدمة المشهورة أن ايجاب الواجب المطلق ناطق بوجوب مقدمته المقدورة كما يفصح عنه تعليل القائل بعدم الوجوب بقوله الدال على وجوب الشئ ساكت عن وجوب مقدمته وكذا ما قاله فى شرح المقاصد مما حاصله أنا لانسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته اه يكون القولان واردين على طرفى النقيض كما هو العادة فى أمثال هذا الاختلاف لكن التعليلين المذكورين لقول الاكثر بل أكثر التعليلات المذكورة لاتنطبق على هذا المراد ولا تفيده بل انما تنطبق على ارادة استلزام ايجاب الشئ الوجوب مقدمته كما هو واضح وان أرادوا منها أن ايجاب ذلك الشئ يستلزم و يقتضى وجوب مقدمته كما هو الظاهر من أكثر

(بالنص) أى الكتاب والسنة (والاجماع) واتفاق الامة على وجوبه (ولكونه) أى النظر أمرا مقدورا (مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا بذلك)

التعليلات فلا يكون قول القائل بعدم الوجوب واقعا على طرف النقيض مع أنهم اعتبروهما نقيضين كما لا يخفى على المتتبع وأيضا التعليل المذكور لما ذهب اليه امام الحرمين يدل على أن المراد من تلك المقدمة هو أن ايجاب الشئ يحتاج الى أن يتعرض الشارع لوجوب مقدمته ان كانت بحيث يوجد ذلك الشئ بدونها أو لا تعرض له وهذا مع أن فيه ما لا يخفى يغاير ما سبق من المرادين وأيضا بعض ما سبق يدل على أن الكلام فى مطلق الواجب المطلق كما سبق وبعضه على أنه فى الشرعى فقط وبالجملة فالذى يظهر هو أن ايجاب الشئ ليس ناطقا بوجوب مقدمته وما يتوهم من أنه لو لم يكن ناطقا به يلزم التكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه مدفوع بأن المستحيل هو التكليف بوجوب الشئ بدون وجود المقدمة وليس بلازم انما اللازم هو التكليف بوجوبه بدون التصريح بوجوبها وليس بمستحيل لان السكوت عن وجوب مقدمة الشئ عند ايجابه لا ينافى وجوبها كما هو واضح نعم ايجابه يستلزم وجوب المقدمة المقدورة مطلقا ضرورة أن المقدمة هنا بمعنى ما يتوقف عليه وجود الشئ عقلا أو غيره فتفطن فان تحرير المقام على هذا الوجه الوجيه مما تفردنا به (قوله أمرا مقدورا الخ) بناء على أن المقدور أعم من أن يكون فعلا تتعلق به القدرة أو غير فعل لكن تتعلق القدرة بمباديه وأسبابه كما هنا على بعض تفاسيره واليه اشار بالتعبير بالامر دون الفعل (قوله للمعرفة الواجبة الخ) استشكل بأن وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال أو لغيره كان تكليفا للغافل وهو أبطل وأجيب بأن امكانه ضرورى والغافل من لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه لا من بلغه وفهمه لكن لم يكن عارفا فانما كلف بمعرفته وهو متعلق الخطاب (قوله واتفاق الامة على وجوبه عطف تفسير للاجماع ان قدر المضاف اى واتفاق مجتهد الامة بناء على الاتفاق فى اختصاص الاجماع بالمجتهدين)

(قوله للمعرفة الواجبة سواء وجوبها راجعا الى النظر بناء على أن المعرفة ليست من مقولة الفعل ولا يكون مكلفا بها فيكون ايجابها ايجابا للسبب على النظر أو لا)

(الاولى نظر في معرفة الله) — (مناو من المعتزلة واما معهم بالاجماع اى بالاجماع) — (مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا بذلك) (فقول الشارح هنا باتفاق ...) (الامة كذا فى شرح المواقف) — (بانه لا يتجاوز هم الى غيرهم الآن) — (يعتبر وفاق العوام) — (للمجتهدين)

نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله
كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل صفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر
المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل آيات لاولي الالباب
قال عليه السلام ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد على
ترك الفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك المذكور لا
يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل
الآحاد شرح مواقف

قوله ولكونه مقدمة للمعرفة من العاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة
عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يندفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء
بأسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى وجوب العقلي شرح مواقف

اي الاستدلال بظواهر الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة سلطان

عندنا ظرف للواجب على ظاهر سوقه
وعند المعتزلة علة [illegible] عليه فيفيد ان المعتزلة وافقونا
في تعليل وجوب النظر بالنص والاجماع فالنزاع في تعليل وجوب
المعرفة بينهم فعندهم بالدليل العقلي وعندنا بالنص والاجماع فمحل
النزاع لا يخلو عن اضطراب واين كان موافقا لما في شرح المواقف
تدبر
محمد ابن البزازي
بالنقل م ز

بل يفيد ان المعرفة عندنا واجبة بالشرع فقط وعندهم بالعقل
فقط لنزاع المص لكونها دافعة الخ وقول المص قالوا لو لم يجب
الا شرعا الخ يفيد ان النظر عندهم واجب عقلا وشرعا
وعندنا شرعا فقط تأمل

اي النص والاجماع
اي النظر

أى بالنص والاجماع والمقدورُ الذى كان مقدمةً وموقوفاً عليه للواجب المطلق

(قوله للواجب المطلق) المراد بالواجب المطلق أن لا يكون وجوبُه مقيداً بما يتوقف عليه كتوقف الزكاة على حصول النصاب اه منه

(قوله أى بالنص والاجماع الخ) قد يمنع قيام الدليل على وجوب المعرفة بالنظر أما النص فلأن مثل قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله الآية ليس بقطعى الدلالة اذ الامر قد يكون لغير الوجوب وأما الاجماع فلانه ليس بقطعى السند اذ لم ينقل تواتراً بل يدعى الخصمُ الاكتفاءَ بالتقليد فان الصحابة رضى الله عنهم يكتفون من العوام بذلك ولا يكلفونهم التحقيقَ والاستدلالَ وأجيب بأن الظن كاف فى الوجوب الشرعى وأنّ اكتفاءَ الصحابةِ رضى الله عنهم من العوام انما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية فالحق أن المعرفة بدليل اجمالى بحيث يرفع الناظرَ من حضيض التقليد فرض عين وبتفصيلى بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه فرض كفاية وسيأتى أواخر الكتاب ماله تعلق بذلك (قوله للواجب المطلق الخ) ليس معنى الواجب المطلق ما يكون وجوبُه على جميع التقادير والاحوالِ والا لم يكن شئ من الواجبات واجباً مطلقاً فانه ما من واجبٍ الا وهو مقيدٌ ببعض التقادير وأقلّه تقديرُ عدمِ الاتيانِ به لانه على تقدير الاتيان به ليس بواجبٍ ضرورة امتناع التكليف بتحصيل الحاصل بل معناه على ما أشار اليه «مد ظله» فى حاشية مكتوبة له هنا هو ما يكون وجوبُه على تقدير وجودِ المقدمة وعدمِها كوجوب المعرفة فانها واجبة على تقديرِ النظرِ وعدمِهِ فيكون وجوبُها مطلقاً لا مقيداً بوجودِه بمعنى انه لو نظر وجبت المعرفة والا فلا واحترز بالمطلق عن المقيد كوجوب الزكاة فانه مقيد بوجودِ مقدمتها التى هى النصابُ بمعنى أنه لو وجد النصابُ وجبت الزكاةُ وان لم يوجد لم تجب فانّ مقدمتَه ليست واجبة بل هى قيد لوجوبه بخلاف المطلق فان مقدمتَه واجبة على تفصيلٍ يأتى

واجب (وعند المعتزلة) النظر في معرفة الله تعالى واجب لكونه مقدمة للمعرفة الواجبة (لكونها دافعة لضرر) مظنون هو (خوف العقاب) فالوجوب عندنا شرعي وعندهم عقلي (قالوا ولم يجب) النظر (الاشعري الماصح) للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله (الزام) المكلف (النظر في المعجزة) وفي جميع ما يتوقف نبوته على ثبوته من ثبوت الصانع وصفاته فان النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله اذا قال للمكلف انظر الى معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله أن يقول لا أنظر ما لم يجب علي لأن ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع عندي (لعدم الوجوب) أي وجوب النظر (قبل ثبوت الشرع)

(قوله خوف العقاب) يعني أن الخوف من العقاب على ترك معرفة الله ضرر وانه يظن حصوله لكل عاقل وبوجود المعرفة ينتفي ذلك الخوف فكانت واجبة اه منه

(قوله وفي جميع ما يتوقف نبوته على نبوته الخ) أي جميع ما يتوقف ثبوت الشرع على نبوته والحاصل أن الشرع موقوف على ثبوت الصانع وارساله للرسول والتصديق له بالمعجزات الباهرة التي تتوقف على صفاته تعالى وثبوت كل ذلك نظري موقوف على النظر فلو قال النبي صلى الله عليه وسلم انظر في هذه الامور التي من جملتها المعجزات ليثبت عندك الاحكام الشرعية التي منها وجوب النظر في معرفته تعالى فله أن يقول لا أنظر الخ ان قيل هذه المقدمة غير صحيحة لان النظر لا يتوقف على وجوبه اذ النظر ممكن الحصول وان لم يجب قلنا نعم لكن الكلام في الزام النبي صلى الله عليه وسلم النظر والزامه انما يصح اذا كان واجبا ضرورة أنه لا الزام على غير الواجب وهذا هو المعنى بافحام الانبياء المفضي الى كون البعثة بلا فائدة

قيل هذا قول الشارح النظر في معرفة الله تعالى الخ ليس كما ما ينبغي (٢٠) بل يجب عليه الا يقول بدله معرفة الله تعالى واجبة عقلا لكونها دافعة الخ فافهم الكاكي

قوله لضرر مظنون لا يخفى ان الخوف حاصل للعاقل او بالفعل لا انه مظنون بل
المظنون هو العقاب فالوجه ان يقول لضرر هو خوف العقاب المظنون الا ان
يقال ان قوله مظنون مضاف اليه لا صفة والمعنى لضرر خوف عقاب مظنون
لكن لا يخفى ما فيه كاكي

قوله خوف العقاب الذي حصل له الظن بمجرد الاخبار ... العلم
لا يخفى انه ليس المراد بالاخبار اخبار الشارع فان الكلام فيما قبل البعثة بل اخبار
الناس وان الظن غير منحصر فيه كما صرح قدس سره في شرح المواقف

قوله انظروا الى معجزة حتى يظهر لك صدق دعواي ان قيل النظر في المعجزة غير
النظر في معرفة الله تعالى ولا يلزم من كونه نظريا شرعيا عدم صحة الالزام الاول
قلنا اخذا من شرح التجريد النظر في المعجزة نظر في معرفة الله تعالى من حيث هو مرسل الرسل
اقول هذا الجواب مشعر بانه ليس المراد بمعرفته تعالى خصوص معرفة وجوده وصفاته
الحقيقية بل اعم منها ومن معرفة ما يرجع الى احواله وافعاله فيرد ان جميع اصول الد
ين يمكن ارجاعه الى احواله تعالى فيفيد ان الاجماع منعقد على وجوب النظر في جميعها
مع ان كثيرا منهم اوجبوا التقليد في غير معرفته تعالى ولذا قال القاضي في حاشية الجمع
الجوامع محل الخلاف في وجوب النظر في اصول الدين وعدم النظر في غير معرفته تعالى
واما النظر فيها فواجب انتهى يتجوني

في معرفة الله واجب كلام القوم صريح في انه طريق معرفة وجوب النظر ... العقل الا انه ... والاجماع عند المعتزلة ايضا كما ... ذكره في شرح المواقف من ان المعتزلة يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات ... يتجوني

توضيحه انه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام النبي صلى الله عليه وسلم لانه اذا قال انظروا في المعجزة وآيات الوحدانية فلهم ان يقولوا انما ننظر اذا وجب علينا ووجوبه موقوف على ثبوت الشرع المتوقف على ثبوت النبوة المتوقف على ثبوت المعجزة المتوقف على النظر

ابن الحاج رحمه الله ... في ثالث رمضان ١٢٦٤

الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس عند القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع القدرة عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا كما عرفت شرح مواقف لنا ان لا وجوب عقلا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا مد وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه شرح مواقف كذا في حاشية صحيفة القبل

ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به اذ العلم بوجوبه موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر الا الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر لا علم المكلف وثبوته اي لم يعلم نظر فيه اولم ينظر وكذلك الوجوب شرح المواقف

والحاصل ان وجوب النظر وجوبا شرعيا يتوقف على ثبوت الشرع وثبوت الشرع يتوقف على النظر في المعجزة فيتوقف وجوب النظر على النظر في المعجزة الغير الواجب الجائز التراك للمكلف نحو دمز باوى

قوله لو تم دليلكم بان كان وجوب النظر متوقفا على العلم بثبوت الشرع لدل على نفي آه اي ان يكون وجوب النظر ثابتا لوجوب العقلي متوقفا على العلم به الحاصل بالنظر بحويني

قوله هو العلم بالوجوب لا يقال للمكلف ان يغير الدليل ويقول لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم اعلم وجوبه ولا اعلم وجوبه ما لم يثبت الشرع عندي ولا يثبت الا عندي ما لم انظر فعلى توقف كل واحد من العلم بالوجوب وثبوت الشرع الا من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر لانا نقول اخذا من المواقف وشرحه ان وجوب النظر لا يتوقف على العلم لان العلم به موقوف على الوجوب اذ العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر يجوز فيه

(Margin, right:) بيانه هو ان في مادة اخرى بعيد انه لو وجب النظر عقلا كان عليهم الا صح للنبي صلى الله عليه وسلم الزام المكلف الخ فانه صلى الله عليه وسلم اذا قال له انظر الى معجزتي ... لك صدق دعوى قوله الا يقول لا انظر ما لم يجب علي الخ

(Margin, left:) من الكبرى الادلة من الشكل المركبا

(Bottom notes:) فان قيل هو الخ ارسلنا لكون عرفنا السابق يشتبه ان لم من النظريات وعلى قوله ولا يجب ما لم انظر ... الجملة وعلى قوله لا ويرد يرد هذا على التقرير كون الوجوب شرعيا ايضا لكون قبل العادة ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر كما لا يخفى ... العامل وانت بحال ... الا التصديق به ولا يلزم من انتفائه انتفاء تصوره حتى يلزم تكليف ثبت الشرع عنده اولا فان قيل كيف يكون القصد الى آخره واجباعا على المكلف والواجب الذي هو مكلف به يجب ان يكون ما يتعلق به الكسب مسبوق بالقصد قلنا ان يطلق النفس بطريق ... الاعتبار يصح التكليف الخ باعث على تقدير وعدم بهذا ... واختلفوا في اول الواجبات فالاكثرون على انه المعرفة اذ هو الاصل وقيل النظر لتوقفها عليه وقيل القصد الى النظر لتوقفه على القصد فقال الامام ان اراد بالواجب الواجب بالقصد فالمعرفة وان اراد اول الواجبات كيف كان فالقصد ... فالنظر لكون بتقديم الكرة ... ادون النظر ... الى آخر ما قاله

ولا يثبت الشرع عندى مالم انظر لان ثبوته نظرى (ورد) أولا بانه لو تم دليلكم
لدل على نفى ما هو الحق عندكم لان النظر وان كان واجبا عقلا لكن وجوبه ليس
ضروريا بل كان نظريا فللمكلف أن يقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر
لان وجوبه نظرى يتوقف على ترتيب المقدمات وتحقيق أن النظر يفيد
مطلقا أو فى الالهيات فان قيل هو من النظريات الجلية يتنبه له العاقل بأدنى التفات
واصغاء الى ما يذكره الشارع قلنا لو سلم فله أن لا يلتفت ولا يصغى وثانيا (بأن
المتوقف على ثبوت (الشرع) عند المكلف (هو العلم بالوجوب) أى
وجوب النظر (لا نفس الوجوب) لان وجوبه ثابت فى نفس الامر بالشرع نظر
المكلف أولا ثبت الشرع عنده أولا (ثم انها) أى المعرفة (أول
الواجبات المقصودة لتوقف البواقى) من الواجبات المقصودة (عليها) والموقوف
عليه أول بالقسمة الى المتوقف (والنظر فيها) أى فى المعرفة (وسيلة اليها فيجب
النظر (لذلك) أى لكونه وسيلة الى الواجب فليس النظر من الواجبات
المقصودة فالنزاع فى أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة لفظى فان من قال
هو المعرفة أراد أول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال هو النظر أراد أول

(قوله بأن المتوقف على ثبوت الخ) وفى نسخة بأن المتوقف على النظر فلا يحتاج الى تقدير
الثبوت عند المكلف اه منه

(قوله ولا يثبت الشرع عندى مالم أنظر الخ) فانتج الكلام أنه لا يجب النظر على مالم أنظر
فله حينئذ أن يقول لا أنظر مالم يجب فثبت عدم صحة الزام المكلف النظر فى المعجزة
وغيرها بقوله انظر الخ (قوله وثانيا الخ) حاصله الجواب بأن صحة الزام النظر انما
تتوقف على وجوب النظر فى نفس الامر لا على العلم بوجوب النظر وكذا وجوب النظر
فى نفس الامر انما يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر لا على ثبوته عند المكلف أى
على العلم بذلك فان المتوقف على العلم بثبوت الشرع أى ثبوته عند المكلف هو العلم

الواجبات مطلقا والا فلا نزاع فى أن أول الواجبات النظر لتوقف المعرفة عليه بل القصد الى النظر لتوقف النظر عليه (والدليل) هو (ما يمكن أن يتوصل بالنظر فيه الى حكم) جازم أو غير جازم (وقد يخص ب) الحكم (الجازم فيقابله الامارة) لانها ما كان الحكم فيها ظنيا (ثم ان توقف) بجميع مقدماته أو بعضها (على نقل) وسماع من المخبر الصادق (فنقلى والا) يتوقف بشئ منها عليه (فعقلى وقد يستفاد منه) أى من النقلى (بمعونة القرائن القطع) والجزم بالحكم كما فى أدلة وجوب الصلاة مثلا فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل القرائن المتواترة وقيل لا يفيد الدليل النقلى القطع مطلقا لانتفاء العلم بالمراد منه قلنا يعلم عادة كرنا وقيل يفيده مطلقا وعزى الى الحشوية (ولا يثبت ما) أى حكم مطلوب (استوى طرفاه) الثبوت والانتفاء (عند العقل) بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى أحدهما (الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا يثبت الا بالعقل) لئلا يلزم الدور ومن ههنا تمت المقدمات التى تتوقف عليها اثبات

(قوله بل القصد الخ) وربما يظهر للنفس ما يصير سببا باعثا على القصد أى العزم المصمم وربما يكون ذلك بالكسب فيجوز أن يكون واجبا على المكلف اه منه

بالوجوب لا الوجوب فى نفس الامر فالمقدمة السابقة فى الاستدلال أعنى قوله ولا يجب على مالم يثبت الشرع عندى ممنوعة بما مر أن الموقوف على ثبوت الشرع عنده هو علمه بالوجوب لا نفس الوجوب وبهذا علم ما فى باقى المقدمات السابقة من المنع وبمثل ما أجبنا عن ايرادهم يمكنهم الجواب عما عارضناهم به فلينظر (قوله بل القصد الى النظر الخ) ان قيل القصد الى النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل بالمطلوب فينبغى أن يكون هو أول الواجبات أجيب بأنه ليس بمقدور بل هو قبل تعلق القدرة والارادة فكيف يعد من الواجبات التى هى من الاختياريات (قوله لئلا يلزم الدور الخ) حاصله أن ما يتوقف عليه ثبوت النقل من العلم بصدق الناقل المبتنى على ثبوت الصانع وبعثة النبى صلى الله عليه وسلم ودلالة المعجزة ونحو ذلك ينحصر طريق اثباته فى العقل دون

ليصح الا بالنية لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا

وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر
واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة شرح مواقف

ان كان شينه مفتوحة فهو منسوبة الى الحشا طائفة من المبتدعة فان كانت ساكنة منسوب
الى الحشو بمعنى لا معقول له ٢٢م

قوله نقل القوانين الينا تواترا والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ
الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في زمن الرسول
فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها
قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع
والارادة وانتفت الاحتمالات وهما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا تيقن المعنى
وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه شرح مواقف

قوله العلم بالمراد منه لتوقفه على العلم بالوضع والارادة والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف
واصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثاني يتوقف على عدم النقل
والاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه بل
غاية الظن ثم بعد الامرين لا يحصل العلم بعدم المعارض العقلي اذ لو وجد لقدم على الدليل النقلي
قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم
الوجود فقد تحقق ان دلالتها تتوقف على امور ظنية فيكون ظنية شرح مواقف

قوله وعزي الى الحشوية ان شينها مفتوحة فهم منسوبة الى حشا الحلقة لقول الحسن
البصري رضي الله عنه لما وجد كلامهم ساقطا عن الاعتبار ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة او
ساكنة فهي منسوبة الى الحشو الذي لا معنى له لقولهم بوجوده في الكتاب العزيز كالحروف المقطعة في
اوائل السور يخوبيني

قوله والدليل هو ما يمكن المراد بالامكان الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر وعدم
التوصل به الى حكم كليهما ليس ضروريا وهذا موافق المذهب الاشعري من ان حصول النتيجة
بعد النظر بطريق جري العادة ويمكن تطبيق التعريف على المذاهب الثلاثة بان يراد بالامكان
الامكان العام المقيد بجانب الوجود ومعناه ان عدم التوصل ليس بضروري سواء كان التوصل ضروريا
كما هو مذهب المعتزلة او ليس بضروري كما هو مذهب الاشاعرة

قوله لا يجد من نفسه سبيلا الى احدهما نحو جلوس الغراب الآن على منارة الاسكندرية لا يمكن اثباته الا
الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن
هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء
عليهم الصلاة والسلام شرح مواقف

على الكتب ص ٢٢

الا بالنقل وشرع الاقدس
بجاوس عن ترتيب الآن على المبادئ الكندية
قال تذكر في شرحه انه لما كان غائبا عن العقل والحس ما
يحصل العلم بوجوده الا من القول الصادق وهو هو النبي
احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء
عليهم السلام

سرد شرح

الا بالنقل كوجود الصانع ونبوة محمد عليه السلام الموقوف عليها نقل الاحكام الشرعية لانه
الحكم بوجوب الصلاة بقوله تعالى فاقيموا الصلاة وبوجوب الزكاة في سائر القرآن بقوله عليه السلام في سائر الكتب
وكاة يتوقف على وجوده تعالى ونبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

سرد شرح ص ٢٢ على متن

والعلولية اي العلية فلا يرد ان وجود الواجب على تقدير زيادته معلول لذاته فلا يصح عد العلولية مما تشمل الكثير الموجودات وقد يجاب ايضا
بان العلولية في الواجب تعالى غير متعقل بنفسه لانه على الاصطلاح اما الحدوث او الامكان وكلاهما منتفيان في وجوده تعالى اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
وجوده وان كان ممكنا بالنظر الى نفسه لكنه واجب بالنظر الى الواجب فتأمل حسن

سرد شرح

كالامكان الخاص والحدوث الخ فان كلامه بهذه الامور يشمل الجوهر والعرض دون الواجب فعلى هذا العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم
ليست من الامور العامة بل البحث عنها فيها على سبيل التنبيه لزيد توضيح ما هو المقصود ههنا الآن يعتبر الشمول الاعم من ان يكون على سبيل الاطلاق
او على سبيل التقابل تأمل

سرد شرح

فانه كان كثيرا او وحدة تعم الكثرة لكل موجود فرضي كما يشمل كلا ان ثلاثتها في عدها فيما بانه
شاملة الاكثر الموجودات ثم اعتبار الوحدة لكل موجود انما يحتاج اليه اذا فسر الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها
وعد الوحدة من القسم الاول كما هنا واما اذا فسرت بما لا يختص بقسم من اقسام الوجود كما في المواقف فلا حاجة الى هذا الاعتبار وان اعتبر
الشريف تدركه بل يكون تحقيقها في بعض من كل من الاقسام الثلاثة تأمل

سرد شرح

لانها كالمبادئ مثلا يبحث في الالهيات عن احوال الصانع فيتم ان صانع العالم موجود وصفاته قديمة فلو لم يعلم معنى الوجود والقدم
يبحث هذا البحث مبهما ولم يتعقل لانها مبادئ لتوقف بعض المباحث عليها لا لكلية
لانها تكون محمولات فقط في نفس المسائل فقط تم

محمد ابي الشوكة

العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد فهذا أوان الشروع فى المقاصد فنقول

(الباب الثانى فى الأمور العامة)

الشاملة للموجودات بأسرها من الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما باعتبار أو لا كثر الموجودات كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية وانما قدم الامور العامة على البواقى لانها كالمبادى لها وقدم البحث عن الوجود لشرفه فقال (تصور الوجود

(قال رحمه الله الباب الثانى فى الامور العامة) لما أفرد كلاًّ مما يختص بواحد من الواجب والجوهر والعرض فى بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة إما بين الثلاثة كالوجود والعلية أو بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من أحوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من أحوال الوجود كتبه فرج الله زكى

النقل والا لتوقف الشئ على نفسه لكن ينبغى أن يعلم أن ذلك انما هو فيما يقصد منه حصول القطع وأما مايقصد به مجرد افادة الظن فيكفى فيه خبر واحد أو جماعة يظن المستدل صدقه بل لو جعل العلم الحاصل بالتواتر نظريا واستدلاليا كما هو عند بعض لم يتوقف النقل للقطعى فيه أيضا على نحو اثبات الصانع وبعثة الانبياء المتوقف على العقل فتدبر (قوله من الواجب والجوهر والعرض الخ) أشار به الى أن مرادهم بالموجودات هنا أقسام الموجود لا افراده التى لا سبيل للعقل الى

ضروري) فان قولنا الشيء إما موجود أو معدوم تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيا فان قلت إن زعمت أنه بديهي بجميع أجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة أجزائه وإن زعمت أن الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز أن يكون تصور طرفيه أو أحدهما الذي هو الوجود

حصرها بل تعيين الاكثر منها فان قيل قد يبحث في الباب عما لا يشمل الموجود أصلا كالامتناع وعما يخص الواجب كالقدم والوجوب أجيب بأن البحث عن الاول بالعرض لكونه في مقابلة الامكان وعن الاخيرين لكونهما من أقسام مطلقهما أعني ضرورة الوجود سواء بالذات أو بالغير وعدم المسبوقية بالعدم أعم من أن لا يسبقه شيء أصلا أولا وهما من الامور العامة أما الوجوب فظاهر وأما القدم فكذلك على رأى الفلاسفة القائلين بقدم بعض الجواهر والاعراض وأما عند المتكلمين فلأن نظرهم فيه أعم من أن يكون بجهة الاثبات أو النفي بمعنى أنه ليس من الامور العامة فتدبر (قوله وانه يتوقف على تصور الموجود الخ) فيه أنه ان أريد التوقف على التصور بالحقيقة فممنوع وان أريد مطلقا فلا يفيد المدعى أعني بديهة تصور الوجود بالحقيقة (قوله فيكون بديهيا الخ) كتب «مد ظله» عليه فان قيل هذا انما يستلزم بديهة تصور المشتق دون المأخذ الذي كلامنا فيه وهذا على تقدير تمامه غير مراد قلنا انما المراد في التصديق المذكور المأخذ دون معنى المشتق فاذا كان بديهيا كان بديهيا اه فافهم (قوله فمصادرة) حاصله أن التصديق هنا اما أن يراد به ما هو على رأى الامام من كونه مركبا أو ما هو على رأى الحكيم من كونه نفس الحكم وعلى الاول اما أن يراد بديهة جميع أجزائه فيلزم المصادرة أو بعضها أو مطلقا فلا يستلزم المدعى وعلى الثاني اما أن يراد بديهة الحكم فقط أو مطلقا فكذلك لا يستلزمها أو بديهيته مع بديهية جميع متعلقاته فيلزم المصادرة أيضا فالاولى التعبير بالمتعلقات بدل الاجزاء كما في شرح المقاصد فتفطن

قلنا هذا
التصديق الخ ه
اشارة الى الجواب باختيار
الشق الاول ومنع الملازمة وليس هذا
جوابا باختيار الشق الثاني كما يتوهم اذ مآله
هذا التصديق بديهي بجميع اجزائه مطلقا اي من دون تنبيه ه
بعضها دون بعض كما اشار اليه الشارح وحاصله من غير ملاحظتها بخصو
صها وانما لوحظت اجمالا من غير توقف على العلم بها مفصلا فلا يلزم المصادرة
الا
كما سيتضح
سردشتي
لان بداهته مطلقا اي ان ثبوت البداهة الخ اي الاكبر بجميع اجزائه اجمالا
في نفس الامر يتوقف على ثبوت بداهة اجزائه تفصيلا في نفس الامر
مح
وزيد محمود
المطلوب
يعني تصور الوجود ضروري
مح

قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بديهيته مطلقا في نفس

(قوله هذا التصديق بديهي مطلقا الخ) أي بجميع أجزائه كما فسره في شرح المقاصد (قوله ولا مصادرة الخ) حاصله انا نختار ان هذا الحكم بجميع متعلقاته بديهي ولا مصادرة لان بديهية المجموع وان كان متوقفا على بديهية كل جزء جزء مفصلا لكن المقصود هنا ليس الاستدلال بتلك البديهية على هذه ليلزم المصادرة بل المقصود الاستدلال بالعلم ببديهية المجموع على العلم ببديهية الجزء ولا يستلزم المصادرة فان العلم ببديهية المجموع لا يتوقف على العلم ببديهية الاجزاء بل هو مستتبع لهذا فيجوز أن يستفاد الثاني من الاول بمعنى أنه اذا علم بديهية المجموع فأي جزء يلاحظ من أجزائه يعلم أنه بديهي هذا حاصل ما حرره صاحب المواقف واعترض عليه المصنف في شرح المقاصد بما حاصله أن العلم بالكل إما نفس العلم بالاجزاء أو حاصل به فبالضرورة لا يكون العلم بكل جزء تابعا للعلم بالكل ممكن الاستفادة منه فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي لا الاعتباري اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور ضرورة أنه لا معنى للتصديق ببداهة المركب بجميع أجزائه سوى التصديق بأن هذا الجزء منه بديهي وذاك بديهي وذلك بديهي ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شئ من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس النتيجة اه وأقول الاستدلال ببداهة المركب المذكور على بديهية جزئه الذي هو الوجود يؤل الى قولنا الوجود جزء من هذا المركب وكل جزء منه بديهي ولا شك ان هذا قياس على هيئة الشكل الاول فينتج بعد تسليم مقدمتيه ان الوجود بديهي قطعا فلا اعتراض أصلا فان قيل لعل المصنف أراد بما اعترض الاشارة الى الشبهة المسطورة في كتب القوم على الشكل الاول قلنا هي ان لم تدفع فلا اختصاص لايرادها بهذا المقام بل هي تعم جميع المواد وان كانت مدفوعة كما هو مسطور أيضا في كتبهم فلا اشكال اللهم الا أن يقال الكلام هنا في الاستدلال بالكل على الاجزاء وفي الشكلي بالكلي على الجزئي وبينهما بون فتأمله فانه من مطارح الاذكياء ثم أقول لو جعل الاستدلال السابق على بديهية تصور العلم استدلالا على بديهية الوجود بأن يقال تصور الوجود ضروري لان علم كل أحد بأنه

الامر يتوقف على بديهية أجزائه في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم ببديهيته مطلقا على العلم ببديهية أجزائه أي كل واحد منها مفصلا مثلا اذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان علم أن كل واحد من أجزائه بديهي هذا ولما كان هنا مظنة أن يقال اذا كان الوجود ضروري التصور كان غنيا عن التعريف فلم عرفوه قال (والتعريف) له (بالكون والتحقق والشيئية لفظي) قصد به تفسير مدلول اللفظ والبديهة انما تغني عن التعريف الحقيقي ثم

(قوله لا يتوقف العلم الخ) بناء على أن العلم قد يكون اجمالا وقد يكون تفصيلا وحصول الاول لا يتوقف على حصول الثاني فيجوز أن يجعل حصول الاول هنا دليلا على بديهية أجزائه التي منها تصور الوجود اه منه

موجود ضروري وهذا تصور وجود خاص فبديهيته تستلزم بديهية العام لكان أظهر من هذا الاستدلال لسلامته من المصادرة والتكلف للجواب عنها ولعدم ورود ماسبق من الفرق بين حصول الشئ وتصوره لان ذلك انما يقدح فيما لو جعل استدلالا على بديهية تصور العلم كما سبق لا فيما اذا جعل استدلالا على بديهية تصور الوجود كما هنا ضرورة ان حصول العلم بالوجود عين تصور الموجود وان كان غير تصور العلم فيتم ههنا لا ثم فتدبره فانه دقيق (قوله حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان الخ) أشار بهذا الى الاستدلال على بديهية التصديق بقولنا الشئ اما موجود أو معدوم بأنه لو لم يكن بديهيا بل كان كسبيا لما حصل ممن لا يتأتى منه الكسب واللازم باطل فكذا الملزوم وهذا مبني على جعل التصديق ببداهة هذا التصديق كسبيا محتاجا الى النظر كما جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا واستدل عليه بقوله فان قولنا الشئ اما موجود الخ فتدبره فانه دقيق مبني على جعل ماذكر استدلالا لا تنبيها ثم الاستدلالات على بديهية الوجود والرد على شبه المنكرين لبديهيته وبيان أنه لا يعرف لا بالحد ولا بالرسم الحقيقيين

على العلم بداهة
اجزائه وحاصله ان الحكم
يختلف باختلاف العنوان فالكلية
القائلة بان جميع اجزائه بديهي اذا لوحظ فيها
ثانيا صدق تلك الاجزاء الخ من جملتها الوجود يتوقف العلم
بتلك الكلية على العلم بالوجود فيلزم ان هذا الدعوى في الدليل فيلزم المصادرة
واما اذا لوحظ تلك الاجزاء اجمالا فلا يتوقف العلم بتلك الكلية على العلم با
لوجود حتى يلزم المصادرة سرده ع كقولنا التصور بوجه بالوجه لو اراد بديهي بل
ثم اجزائه بديهي ان اريد انه بديهي بالكنه فاللازمة ثم لان العلم بحصول هذا التصديق للصبيان
لا يستلزم العلم بالكنه باجزائه وان اراد انه بالوجه فلا يجدي نفعا لان النزاع انما هو في التصور بالكنه سرده ع

مشترك بين جميع
اقسام لابد من تقييدها
بالاقسام الاولية الا يجوز ان يكون بين
القسم والقسم عموم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى
الابيض والاسود ثم تقسيم الابيض الى الثلج والعاج فانه
لا يلزم في اشتراك القسم بين اقسام مطلقا كونه اعم منه اذ اشتباه القسم
بتقييده الاكثر ان القسم في قولنا الابيض اما ثلج او عاج هو الابيض مطلقا لا الحيوان
الابيض والا فكيف يصح تقسيم الى ما يباينه وفيه ضرورة التقسيم صح حمل القسم على اقسامه
فلا حاجة الى التقييد بل لا يصح اذ يبقى ان القسم مشترك بين جميع اقسام مطلقا

كودي

أنهم اختلفوا في أن اشتراك الوجودات في الوجود معنوي أو لفظي وأنه زائد على الماهية أو عينها فاعلم أنه (ينبه على اشتراكه معنى) ثلاثة أمور نبه بقوله ينبه على أن اشتراكه معنى بديهي والامور المذكورة منبهات تزيل خفاءه الاول (صحة التقسيم الى) وجود (الواجب و) وجود (غيره) ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال تقسيم الوجود الى ماذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا

(قوله الى وجود الواجب) حاصل ما ذكره المصنف على وجه أوضح هو أن الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات بوجوه ثلاثة أحدها انا نجزم بوجود أمر مع التردد فى كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد فى كونه واجبا أو ممكنا عرضا أو جوهرا متحيزا أو غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد فى الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل ثانيها ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز أن لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى قصد بل هو موجود بمعنى آخر ثالثها انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومعلوم ان مورد القسمة مشترك بين أقسامه اه فرج الله زكى

مذكورة فى المطولات فلتراجع (قوله معنوى) كما عليه الجمهور الا أن الوجود عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالاضافات الى الماهيات المختلفة وعند الفلاسفة حقيقة مختلفة بالذات كما يأتي من أن وجود الواجب مخالف لوجود الممكن عندهم (قوله أو لفظي) كما نسب الى الشيخ أبي الحسن الاشعرى رحمه الله من أن وجود كل شئ عنده عينه وسيأتي بيانه مفصلا (قوله ضم مختص الى مشترك الخ) أى الى معنى مشترك لا مطلقا

بينهما لفظاً لأ نا نقول قسمة الوجود عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا تختلف باختلاف اللغات بخلاف التقسيم للاشتراك اللفظي (و) الأمر الثاني (الجزم به مع التردد في الخصوصيته) من أنواع الموجودات وأشخاصها ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى بل كان له في كل معنى غير ماله في الآخر لامتنع الجزم به مع التردد في خصوصية كون الشيء جوهراً أو عرضاً أو غير ذلك ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصيات أو مختص بها ذاتياً أو عرضياً فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها أما على الأول فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات وأما على الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (و) الثالث (تمام الحصر في الموجود والمعدوم) ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى وكان له في كل معنى آخر لم يتم الحصر في قولنا الانسان إما موجود أو معدوم إذ معنى الموجود ما اتصف بالوجود فأى معنى من معانيه يراد لا يتم الحصر

(قوله بل كان له في كل معنى الخ) بان كان مشتركا لفظاً لا معنى (قوله ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصيات الخ) أى على تقدير أن يكون مشتركا لفظياً له معان مخصوصة متمايزة بخلاف ما إذا كان مشتركا معنوياً فإنه حينئذ لا يكون نفس الخصوصيات ولا مختصاً بها بل عرضاً عاماً يصح الجزم به مع التردد فيها * ثم اعلم أنه ان نوقض الوجهان المذكوران بالماهية والتشخص حيث يقع تقسيم كل منهما الى الواجب والممكن وأيضا يقع الجزم بأن لعلة الحوادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا أو ممكنا مع أن شيأ من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بينهما معنى أجيب بأن مطلق الماهية والتشخص أيضا مفهوم كلى مشترك معنى بين الكل فلا نقض (قوله ما اتصف بالوجود) أى بواحد من تلك المعانى بخصوصه (قوله فأى معنى من معانيه) أى فأى معنى مخصوص الخ ان قيل لو أريد حينئذ من الموجود ما اتصف بالوجود بأحد المعانى

بخلاف التقسيم لاشتراك اللفظي فانه يتوقف على الوضع والعلم به ويختلف باختلاف اللغات لان حقيقة الحكم بان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى وذلك المعنى الى غير ذلك فاذا لم يوجد الوضع لم يعلم به كيف يصح هذا الحكم وايضا قد يختلف باختلاف اللغات فكم من لفظ موضوع في لغة لمعنى وفي لغة اخرى لمعنى آخر بل قلما يوجد توافق اللغات فينقسم في كل لغة الى ما وضع له فيها دونه في لغة اخرى

سيد شريف

مع التردد في الخصوصية وذلك يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية وذلك بان يكون الشبح موجودا ثم يجزم بانه ليس مع التردد بانه هذا او ذلك والثاني ان يكون الوجود بخصوصية ثم يزول الجزم بالخصوصية وذلك اما بسبب الجزم بخصوصية اخرى وهذا هو الوجه الثاني او بسبب التردد بينها وبين خصوصية اخرى وهو الوجه الثالث

تقرير كذا ملا الاديبكي رحمه الله بلطفه الجلي

فيما يختص بخلاف ما اذا كان مشتركا معنويا فانه نحو الاعم من الخصوصيات فيكون الجزم به مع التردد فيما هي في اتصاف الماهية به لا في وجوده كانه مبني على ان الوجود موجود خارجي وهو ممنوع

ونبه على
زيادة الخ ذاهب
بمنع كون العدم منفرداً واحداً
وجواز تعدده وتمايزه بحسب الإضافات
إلى الموجود فإنه كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم
رفع الحقيقة ولا شك في تعدد الحقايق وإن لكل حقيقة ه
رفع تقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصل ضرورة
وإن كان زائداً على الحقيقة متعدداً بحسب تعددها كان للوجود خصوصية مع
تقابله ويكون الترديد بين ذلك المخصوص ورفعه حصراً عقلياً كالترديد بين الوجود المطلق و
رفعه من غير فرق كذا في شرح قف
عبد الحكيم لكونه

لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر فلم يكن معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى أريد (و) ينبه (على زيادته على الماهية ذهنا) بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود وجوه ثلاثة الأول (صحة سلبه) أى الوجود (عنها) أى عن الماهية فلو كان عينها لما جاز ذلك لامتناع سلب الشئ عن نفسه (و) الثانى

لا على التعيين تم الحصر أيضا إن قلنا يتوقف على اعتبار عموم المجاز المتوقف على الوضع واللغة كما سبق فى التقسيم والمقصود تمام الحصر عقلا من غير توقف على ما ذكرناه فهم (قوله لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر الخ) وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فتبصر (قوله بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية الخ) اشارة الى أن المقصود من زيادة الوجود على الماهية هو تغايرهما بحسب المفهوم دون الهوية فتدبر (قوله أى عن الماهية الخ) قال فى شرح المقاصد مثل العنقاء ليس بموجود اه ان قيل هذا سلب المشتق اعنى الموجود عن الماهية لا سلب مبدا الاشتقاق الذى كلامنا فيه أعنى الوجود عنها فصحة هذا السلب لا تفيد كون الوجود غير ماهية العنقاء اذ معناه هو أن العنقاء ليس شيأ متصفا بالوجود وهذا لا ينافى كون العنقاء نفس الوجود قلت الوجود الذى يبحث عنه أنه هل هو نفس الماهية أو زائد عليها هو مبدأ انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى لا المعنى المصدرى الذى هو مأخذ اشتقاق الموجود لأنه لا خلاف فى أنه زائد على الماهية وان صرح فى شرح المقاصد بأن احتجاج الفريقين صريح فى أن النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون اه فاذا جاز سلب الوجود بالمعنى المذكور عن شئ دل قطعا على أن ذلك الشئ غير المبدا والا لم يصح سلب اتصافه بالمعنى الانتزاعى كما هو ظاهر للمتبصر ان قيل فليمثل لسلب الوجود عن الماهية بقولنا العنقاء ليس بوجود لا بما مثل به المصنف قلت ذلك فاسد لانه حينئذ اما أن يراد بالوجود المسلوب مبدأ الانتزاع فيلزم المصادرة أو المعنى المصدرى الانتزاعى فلا يفيد المدعى أعنى مغايرة

(إفادة حمله عليها) ولو كان عينها لما أفاد لأن حمل الشيء على نفسه غير مفيد ضرورة (و) الثالث (اكتساب ثبوته لها) فإن ثبوته لها قد يفتقر إلى كسب كوجود الجن والشيطان بخلاف ثبوت الماهية وكذا ثباتها لها هذا مذهب جمهور المتكلمين (والحكماء على أن حقيقة الواجب وجود خاص) فالوجود عندهم نفس الماهية في الواجب قالوا لو كان الوجود في الواجب زائداً على الماهية قائماً بها كان محتاجاً إليها وإنها غيره والمحتاج إلى الغير ممكن فله علة ليست غير الماهية والإلكان

الماهية لمبدإ الانتزاع فليتأمل جدا (قوله لان حمل الشيء على نفسه الخ) المراد من الحمل هنا أيضا هو الحمل الاشتقاقي كان يقال الجن موجود لا حمل المواطأة كان يقال هو وجود لان افادة هذا الحمل ممنوعة أما عند من يدعي اتحاد الماهية والوجود فظاهر لما صرح به الشارح « مد ظله » وأما عند القائلين بمغايرتهما فلعدم صحة هذا الحمل فضلا عن افادته فافهم أن قيل اذا ثبت (٣) أن محل هو الوجود بمعنى مبدا الانتزاع وان المراد من الحمل هو حمل الاشتقاق فلا نسلم ان قولنا الجن موجود غير مفيد ولو على تقدير كون الوجود نفس الماهية اذ غايته أنه حينئذ يؤول الى قولنا الوجود موجود ولا شك في افادته كيف وقد جعل معركة الآراء كما سيأتي مفصلا وليس فيه حمل الشيء على نفسه كما هو ظاهر قلت جعل هذا من معارك الآراء دال على أن الوجود زائد على الماهية لانه انما يفيد هذا الحمل اذا كان معناه أن الوجود شيء متصف بالكون المنتزع عن وجود زائد على الوجود الذي جعل موضوعا في هذه القضية فانه الذي يتكلم عليه باستلزام زيادته للتسلسل بخلاف ما اذا كان نفس الماهية فانه حينئذ يكون معناه أن الوجود متصف بالكون المنتزع من وجود هو نفس الموضوع وذلك ضروري غير مفيد وغير مستلزم للتسلسل وبالجملة تحقيق الوجود والحمل موكول الى رسالتنا الجديدة فلتراجع وليتأمل فانه دقيق جدا (قوله كان محتاجا اليها الخ) أقول القيام المفضي الى الاحتياج المفضي الى الامكان هو القيام الخارجي بين أمرين متمايزين بالوجود والهوية كقيام البياض بالجسم لا كقيام الوجود بالماهية فان الماهية والوجود وان كانا

أعلم أن الوجود إما عين الماهية في الكل أي في الواجب
والممكن أو زائد عليها في الكل أو عين الماهية في
الواجب زائد عليها في الممكن أو بالعكس والأول
مذهب الشيخ الأشعري والثاني مذهب الجمهور من
المتكلمين والثالث مذهب الحكماء والرابع لم
يقل به أحد كما أنه لم يقل بأنه جزء الماهية فا
نحصرت المذاهب في الثلثة وإنما أوردها المصنف
بتقديم الثاني وتأخير الأول وتوسيط الثالث
على عكس ما في المواقف تنبيهاً بهذا الترتيب على
مراتبها في الرجحان والضعف قال سيد شريف

ص ٤٠

قوله مذهب جمهور
المتكلمين لا يخفى أن ما يحكم
المتكلمون بزيادته على الماهية من الوجود صحيح
مطلق الكون والثبوت لا يصح مبدأ الآثار والحكماء
لا يقولون بزيادة الوجود بالمعنى الأول كما سيظهر من قوله الآتي
بل يقولون بزيادة الوجود بالمعنى الثاني ولا
لا يبعد زيادة عارض الكون بل [illegible]
نعم كلامه في الكون المتكلمون فافهم
بعد أن لا ينافي الفخر
وصرح أنه بأنه من التحقيق أنه مبدأ الآثار
عند المتكلمين الماهية وأن الوجود
أمر انتزاعي
[illegible]

ص ٤١

لما ذكرتم بعينه

مع لزوم وجود الشيء بعد وجوده

وكونه موجوداً مستغنياً عنه مع لزوم تقدم الشيء

على نفسه او الترجيح واذا كان تقدم الشيء بالوجود [illegible]

لا يجوز ان يكون تقدم العلة كذلك [illegible]

الواجبُ في وجودهِ محتاجاً الى غـيرهِ فلا يكون الواجبُ واجباً فلا بدّ أن تكون نفس الماهيـةِ والعلةُ متقـدّمةً بالوجودِ على المعلولِ فيلزم تقـدّمُ الماهيـةِ بالوجودِ على الوجودِ وانه محالٌ وأجيبَ بأنّ العلّة متقدّمةٌ وأمّا بالوجودِ فلا كتقدّم ماهيةِ الممكن على وجودها فانها علةٌ قابلةٌ له عندكم وليسَ ذلكَ بالوجودِ لما ذكرتم بعينه ولهم أن يقولوا انّ ما يلزم تقدّمه على المعلولِ بالوجودِ هو العلّةُ الفاعلةُ ووجودُ الواجبِ على

(قوله هو العلة الفاعلة) دون القابلة بناءً على انّ قيامه بالماهيةِ في الممكنِ انما هو ذهناً لا خارجاً كما يأتى اه منه

متغايرين بالمفهومِ والاعتبارِ لكنهما في الخارجِ موجودٌ له هويّةٌ واحدةٌ فلا قيامَ بينهما في الخارجِ بل انما هو بالاعتبار كما يأتى فلا يوجب الامكانَ المنافيَ للوجوبِ اذ لا معنى لواجبِ الوجود سوى ما يمتنع زوالُ وجودهِ عن ذاته نظراً الى ذاته ولا يضرّ احتياجه الاعتبارى ولا تسميتُه ممكناً بهذا الاعتبارِ مع انه خلافُ الشرعِ والاصطلاحِ فان الممكنَ المنافيَ للواجبِ ما يحتاجُ في ثبوتِ الوجودِ له الى غيرِ ذاته والواجبُ ما لا يحتاج في ذلك الى غيرِ ذاته بل يكونُ ذاتُه مقتضياً لوجوده وحينئذٍ يجوز اتصافُ الذاتِ وكذا وجودِه بالوجوبِ لكن اذا وصفنا ذاته به كان معناه انه يقتضى وجودَه واذا وصفنا الوجودَ به كان معناه أنه مقتضى ذاته كذا حققه بعض المحققين (قوله وأما بالوجود فلا الخ) أى وأما تقدمها بالوجود فليس بلازم بل اللازم هو تقدمها بما هى علة به ان كانت بالوجود فبالوجود أو بالماهية فبالماهية (قوله كتقدم ماهية الممكن الخ) فان تلك الماهية من حيث هى متقدمة على الوجود من غير اعتبار الوجود أو العدم وكتقدم الماهية على لوازمها المستندة الى نفس الماهية من حيث هى كالثلاثة للفردية والأربعة للزوجية (قوله عندكم الخ) التصريح به للتنصيص على لوازمهم والا فماهيـة الممكن قابـلة لوجوده عندنا أيضا فليتـدبر (قوله ولهـم أن يقولوا الخ) اشارة الى ما رد به الطوسى هـذا الجواب وحاصله أنّ الكلام فيما يكون علةً لوجودٍ أو موجودٍ في الخارج وبديهة العقل

تقدير امكانه محتاج الى فاعل فيلزم المحال لكن الوجود عند القائلين بزيادته أمر اعتباري لا يحتاج الى موجد فلا اشكال (قائم بنفسه ومقيم لغيره مخالف لوجود الممكن في حقيقته واذا) أي لما ذكر من المخالفة بين الوجودين في الحقيقة (صح تفرده) أي وجود الممكن (بالقيام بالماهية) فلا يرد أن تجرد الوجود عن الماهية وقيامه بذاته إما لذاته فيكون كل وجود مجرداً لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن مجرداً أيضاً وهو باطل لأن ماهية الممكن من حيث هي تقبل العدم والا ارتفع الامكان عنها وإما لغيره فيكون تجرد الواجب لعلة منفصلة

حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فان العقل مالم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع أن يلاحظه مبدأً للوجود ومفيداً له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد أن يلاحظه العقل غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل ولا العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين اه أقول قد سبق آنفاً ماحاصله أن الماهية على التقدير المذكور تصير علة اعتبارية لا خارجية فلا يلزم تقدمها بالوجود مطلقا على الوجود فافهم (قوله لكن الوجود عند القائلين بزيادته الخ) أقول قد تقرر في المنبهات السابقة ان النزاع انما هو في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الانتزاع والا فلا خلاف في زيادة الوجود الانتزاعي على الماهيات صرح بذلك المحققون ولننبهك ههنا على دقيقة هي انه لما تقرر أن مقصود المتكلمين من زيادة الوجود على الماهية مطلقا ذهناً هو تغايرهما بحسب المفهوم لا الهوية تكون مخالفة الحكماء لهم في الواجب في ذلك راجعة الى اتحادهما فيه ذهناً وخارجاً ولا معنى لاتحاد الوجود والماهية مفهوماً وهوية إلا ترادفهما ولم يقل به أحد فالتحقيق هو أن مراد الحكماء من كون الوجود في الواجب عين الماهية هو أنه لا ماهية للواجب غير الوجود بل حقيقته هو الوجود فقط أعني الوجود الخاص المجرد عن الماهية لا أن له ماهية ووجوداً كما للانسان فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجوداً هو الكون في الاعيان فانه لو كان المراد ذلك فحينئذ اما أن يريدوا باتحادهما الاتحاد في الهوية فقط فلا يخالف الواجب عندهم الممكنات وهو خلاف ما اشتهر عنهم وإما أن يريدوا الاتحاد في المفهوم أيضاً فهو باطل لما سبق آنفا وبالجملة تحقيق المقام طور يعلو عن طورنا هذا فليطلب

فلا يرد الخ

قال الفاضل الچلبي فيه بحث
لانه ان اريد انها قابلة للوجود في
العقل فلا نسلم انها ليست متقدمة بالنسبة
بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية متحققة في العقل اولا
ثم يعرض الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة في الخارج فلا
نسلم ذلك وانما يكون قابلة له لو كان للماهية وجود آخر كما في الممكنات
فتأمل

سيد شريف

والوجود لا يقبل ينتج من الشكل الثاني ماهية لكن ليست بوجود الخ
من حيث يتبادر القدم
ولو كان الوجود عين الماهية لا يقبل لان الوجود بابى قبول نقيضه

منه

٤٤

فلا يكون واجبا ولا يرد أيضا أن الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وذلك لأن البحث ليس في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات في الحقيقة والمجرد هو الثاني والمعلوم ضرورة هو الأول والمراد بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامه بها (ذهنا لا عينا) اذ لا ينفرد كل بتحقق على حدة في الخارج (كبياض الجسم) فانه قائم به في الخارج فلا يرد أنه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع وجود ما لا وجود له في نفسه في المحل فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لأن التقدير أن وجود كل شئ زائد عليه

(قوله اذ لا ينفرد الخ) بناء على أنه ليس الهوية المتحدة مع الماهية في الخارج لانه أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج كما هو عند المتكلمين فافهم اه منه

في رسالتنا الجديدة (قوله فلا يكون واجبا الخ) ضرورة توقف وجوبه على تجرده المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم (قوله فانه قائم به في الخارج الخ) أقول ههنا بحث لم أر من تعرض له وهو انه ان أريد بقيام البياض بالجسم في الخارج وزيادته عليه خارجا بمعنى تغايرهما هوية أنه بعد عروضه له ليس في الخارج شئ واحد يطلق عليه البياض والجسم بل شيئان كل منهما متحقق بتحقق على حدة فسلم لكن لانسلم ان الماهية مع الوجود بعد عروضه لها ليست كذلك فانه ليس في الخارج حينئذ شئ واحد يطلق عليه الماهية والوجود لامتناع حمل المواطأة بينهما عند القائلين بتغايرهما كما هو ظاهر فان قيل هناك شئ واحد هي الماهية ويطلق عليها الوجود بالاشتقاق فيقال الماهية موجودة قلنا ففي صورة القيام الخارجي أيضا شئ واحد هو الجسم يحمل عليه البياض بالاشتقاق فيقال الجسم أبيض فلا فرق فان قيل في صورة الجسم والبياض هما موجودان كل بوجود على حدة قلت في صورة الماهية والوجود كذلك اذ الماهية موجودة بوجودها ووجودها موجود بوجود وجودها على تقدير كون وجود كل شئ زائدا عليه ان قيل لا تمايز

وأيضاً الماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض أو موجودة فيدور أو يتسلسل وذلك لان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل دون الخارج وليس كقيام البياض بالجسم (مشارك) أي وجود الواجب (له) أي لوجود الممكن (في عارض) هو مفهوم (الكون) أي الثبوت وهو الوجود المشترك (المقول على الوجودات) الخاصة (بالتشكيك) لانه في العلة أقدم منه في المعلول وفي الجوهر أولى منه في العرض وفي القار كالسواد أشد منه في غير القار كالحركة فيكون عارضاً لها صدق عليه اذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على

في الحس بين الوجود والماهية قلت كذلك بين البياض والجسم فليتأمل نعم الفرق الظاهر بين الصورتين هو أن قيام البياض بالجسم مسبوق بوجود الجسم بخلاف قيام الوجود بالماهية فان اكتفى في الفرق بين القيامين بمجرد هذا كان مسلما لكن لا يندفع به الا الايراد الثاني المذكور بقوله وأيضا الماهية المعروضة الخ فتدبره جدا اذا تقرر هذا وجب التمسك في دفع الاول بما حققه المحققون من أن زيادة الوجود انما هي بالنظر الى الماهيات التي هي غير الوجود وأما بالنسبة الى نفسه فلا وذلك لانه لما كان تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به فلا تسلسل قطعا فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لامعنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى كون وجود الواجب بنفسه هو أنه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه اذا حصل سواء من ذاته كما في الواجب أو من غيره كما في الممكن لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان مثلا فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا كذا حققه المصنف في شرح المقاصد لكن لنا تحقيق يعلم منه أن الواجب لذاته هو الوجود ولا يرد عليه شئ مما أورد على غيرنا فليطلب تحقيقه في رسالتنا الجديدة وان نسب المصنف الذاهبين الى هذا المذهب الى الضلال البعيد نعم والله يضل من يشاء ويهدى من يريد (قوله اذ الماهية وأجزاؤها الخ) وسيأتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى

ان كان غير الوجود الذهني
بالماهية كان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث
الى ما لا نهاية له وهو ممتنع
السابق عين الوجود الذهني بان نقول لو كان الوجود ان بعد صفة فانه
وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود ويعود في ذلك الوجود ان بعد
فيلزم كون الشيء موجودا مرتين بعد اخلف
في نفس ضرورة ان ما لا يثبت لم يثبت في نفسه او موجودة

يندور — المراد بالدور ولازمه وهو تقدم الشيء على نفسه ولزوم التسلسل — شرح مواقف
بناء على ان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ولزوم التسلسل
مبني على انه غيره فنقول الكلام في الوجود فنقول لو كان الوجود الذهني
صفة ثابتة للماهية كان لها قبل قيام هذا الوجود وجود ثالث
فيتسلسل الوجودات الى غير النهاية وايضا لو كانت الماهية الموجودة
موجودة لزم كون الشيء موجودا مرتين وهذا خلف — ابن الكمال زاده

يندور
وههنا الاعتراض حاصله
بالنسبة الى كل شيء مثلا البياض
عارض للجسم فاما ان يثبت قبل اتصافه به
اولا او كلاهما باطل اما بطلان الاول فلانه يلزم
الثاني فقط لانه اعتبر اتصاف الجسم بالبياض وليس ببياض
الثالث فلانه يلزم الدور او التسلسل لانه اعتبر الاتصاف به قبل وجوده

الرابع بناء على ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع اعتبار وجود ذلك الشيء
بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي
ثم لم يكن ان يتصف — ابن الكمال زاده

واجزائها وهذه الماهية السواد والبياض والحمرة
مقولة بالتشكيك على افرادها اعني هذا السواد وذلك البياض
وكذلك الحمرة مع كونها ذاتيات لافرادها وانها كانت
بالنسبة الى مرد ... اعني الاسود والابيض والاحمر
عرضيات — الكلاجي گلنبوي

او عند الاشراقيين كما فلاطون واتباعه

لا تستلزم زيادة

مما لا تستلزم زيادة البياض
على الروح والثلج والعاج المقول عليها
بالتشكيك زيادة نفسها عليها او اجزاءها عليها
ولا يخفى عليك ان الاعتراض الذي اورده بقوله لا يخفى آه
يجري في سائر الاعراض المقولة بالتشكيك على معروضاتها ولو تم لتم
الوزن بوجوده في ضمنها ومقولتها بالتشكيك على معروضاتها و يمكن الجواب عنه بان
العين في الحمل الايجابي كما في اتحاد الذات واختلاف المفهوم فقولنا وجود زيد الخاص
كائن وجود الله الخاص هو عينه حينئذ نعم كما في قولنا صحيح جامع لجميع ما اشترط في الحمل الايجابي
كان قولنا الروح ابيض والثلج ابيض والعاج ابيض صحيح تأمل

قوله يخرج عن الكون الخ اقول هذا الاعتراض بعينه جار في كل متقرر بالتشكيك مع الوزن بانه لا يكون نفس الماهية ولا ذاتيا لها
خلافه يعم المراد الخاص الخ ان كان عبارة عن حصة من المراد اللازم المعتبر بنحو خصوص يكون الاختلاف فيها اعتباريا لا ذاتيا
وذلك لا يصح الورود وان كان المراد وراء ذلك لا يصح حمل المراد عليه بهوهو مع ان المشكك لابد وان يحمل على افراده بهوهو

الزيادة

قوله ولا يلزم من ذلك زيادة الخ كان يقرر يلزم من كون الوجود محمولا على الوجودات الخاصة كونها حصصا له وكونه كليا بالنسبة الى حصصه نوع وافراد
الحقيقة النوعية سيذكر فيما يلزمها فلزم زيادة الوجودات الخاصة قلنا نوعية بالنسبة الى الحصص لا تستلزم نوعية بالنسبة الى معروضاتها تلك الحصص
او بقوله لهن الوجود جميع نوعية بل عرضيا مقولا على الخاصة الكلية يجوز اقتضاء فرد لما لم يقتض الفرد الآخر وهذا ظ
ويمكن تلخيص جواب الخ على الروائد

على الجوابين اللذين ذكرناهما على الزوائد
ويمكن ان يقال انهم ارادوا ان الوجود العارض الذي الشيء دونه في الوجودات الخاصة فانه يصح بدء الآثار ويصح
الحمل عليه بهوهو الا على طريقة ان الحق يمكن جعل الحاصل في الوجود لفظيا بان يقال
ان المتكلمين لم يقرروا الوجود الخاص سوى الوجود المطلق وهو امر اعتباري زائد
على الماهية ويمكن جعله منشأ بالذات بان يقال انهم يقررون الوجود
الخاص الذي هو مبدأ الآثار و يقولون انه زائد على
الماهية بانه في ارتبط في الواجب والممكن ايضا

الكلام وسـ

المحمول على الوجودات الخاصة

أفرادها فقوله المقول على الوجودات الخ بمنزلة العلة لكون الكون عارضاً ولا يلزم من ذلك زيادة الوجودات الخاصة لأن زيادة العارض لا تستلزم زيادة المعروض لجواز كون واحد من الوجودات الخاصة قائماً بنفسه لكونه حقيقة مخالفة لسائر الوجودات لكن لا يخفى أن الوجود الخاص لكل شيء إن كان عبارة عن ثبوته لزم من القول بعروض الكون عليه اتحاد العارض والمعروض اذ لا اختلاف حينئذ الا بالاطلاق والتقييد وذلك لا يصحح العروض وإن كان أمراً وراء الثبوت لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت عليه بهو هو ومنه يعلم ضعف قولهم (كالنور على الانوار) بمعنى ان

(قوله بمعنى الثبوت) مع أن الظاهر أن حمله عليه لا يكون الا بهذا والا كان لفظ الوجود مشتركاً لفظياً الا أن يقال حمل الكون على الوجودات انما هو بالاشتقاق ولا يلزم من

(قوله لجواز كون واحد من الوجودات الخاصة الخ) ومايثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادق افراده وذلك كافراد الماشي من أنواع الحيوانات تشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينهما (قوله لكن لا يخفى الخ) أقول هذا اشارة الى ما أبطلنا به في رسالتنا الجديدة كون الوجود المطلق صادقاً على الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة فان صدق الوجود على الوجودات ان أريد به حمله عليها بالمواطأة كما بين المطلق والمقيدات التي هي حصصه فسلم لكن لا نسلم انه عرضي لها كما لا يخفى فيمتنع كون تلك الحصص مختلفة الحقائق اذ حينئذ يكون كالمشي بالنسبة الى حصصه العارضة للموجودات لا الماشي بالنسبة الى الافراد التي تحته وان أريد به حمله عليها بالاشتقاق بأن يكون كل من الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق موجوداً فلا نسلم كونها مشتركة في مفهوم الوجود المطلق بأن يكون حقيقة كل هو ذلك المطلق المقيد بما قيد فلا يكون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بالنسبة اليها بل المشترك بينهما هو الموجود لا الوجود كما أن المشترك بين أنواع الحيوانات هو الماشي لا المشي فقياس الوجود الى حصصه انما يصح على المشي بالنسبة الى حصصه لا على المشي بالنسبة الى الافراد التي تحته كما هو ظاهر على أولي الابصار (قوله لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت الخ) كتب ههنا ويمكن أن يقال انهم أرادوا من الوجود العارض المعنى النسبي دونه في الوجودات

نور الشمس ونور القمر ونور السراج مختلفة بالحقيقة مشتركة فى عارض النور المطلق هذا (ومما يقال انه) أى الوجود (فى الكل) من الواجب والممكن (نفس الماهية) كما نسب الى الشيخ الاشعرى رحمه الله و كانه لهذا قال المعدوم ليس بشئ

ذلك كون الوجودات الخاصة موجودة حقيقة لان اللازم من ذلك كونها كائنة لا موجودة لان الوجود حقيقة فيما هو أثر الفاعل فى الممكنات وعين الذات فى الواجب تعالى واطلاقه على الكون العارض انما هو بطريق التجوز لانه أمر اعتبارى انتزعه العقل عما هو الوجود حقيقة لان الوجود مبدأ الآثار وهذا الامر الانتزاعى لا يصلح لذلك لانه أمر اعتبارى وفيه تأمل اه منه مد ظله العالى (قوله كما نسب الى الشيخ الاشعرى) فيكون حمل النور على تلك الأنوار على سبيل الاشتقاق كحمل الكون على الوجودات أيضا فافهم اه منه مد ظله

الخاصة فانه بمعنى مبدأ الآثار ويمتنع الحمل بهو هو الا على طريق المسامحة فحينئذ يمكن جعل الخلاف فى الوجود لفظيا فافهم اه فالقائلون بزيادة الوجود أرادوا منه المعنى النسبى والقائلون بكونه نفس الماهية أرادوا به مبدأ الآثار لكن يلزم منه الاشتراك اللفظى بين هذين المعنيين وان كان كل منهما مشتركا معنويا فى افراده والذى يظهر لنا ويجتمع به جوانب الكلام هو أن مرادهم من الوجود المطلق الذى اختلف فيه أنه هل هو زائد على الماهية أو عينها وهل هو مشترك معنوى أو لفظى هو الوجود بمعنى ما به تحقق الشئ لا بمعنى نفس التحقق أعنى الكون المصدرى فحينئذ يكون لكل من الاختلافات المذكورة وجه يليق بالاعتماد عليه ويندفع به جميع ما ورد ههنا خصوصا ما أوردناه فى بحث الزيادة والقيام ذهنا وما أشار اليه الشارح «مد ظله» بقوله لكن لا يخفى الخ كما لا يخفى على المتفطن الحاذق (قوله فى عارض النور المطلق) فعلى التحقيق الذى مر لا يكون المراد من النور المعنى المصدرى بل ما به يتنور الشئ فافهم (قوله وكأنه لهذا قال المعدوم الخ) هذا تدقيق أنيق موافق لما صرح به المصنف فى شرح المقاصد نقلا عن الامام من أن القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود لكن يخدشه

وكان لهذا قال رحمه
ينبغي ان يذكر الشارح هذا القول
الا الماتن ويذكره بعد قوله اقول انه
لم يرد بالوجود المعنى الشيخ الخ لان هذا القول
ابن عن تأويل الماتن كلام الاشعري فينبغي شرح الماتن
على مراد الماتن الا ان يتم كلامه ثم يذكر الشارح ما هو رأيه ومختار عنده

قوله فانّ الوجود الخ

اي بمعنى مبدأ الآثار كما
يضمحل عند زوال الآلة لكن قد عرفت
ان البيان آه فانّ الذي عرف سابقاً قيام الوجود
بمعنى مبدء الآثار بالماهية ثم ان هذا الدليل يأبى عن
حمل كلام الاشعري على ما حمل عليه الفضل كما ان ما ذكره توطئة
لما حققه فيما سيجيء من قوله أقول لو يرد آه
يس

قوله فان الوجود الخ
ويمكن ان يقال انهم ارادوا من الوجود العارض المعنى النسبي دونه في
الوجودات الخاصة فانه بمعنى الآثار ويصح الحمل بهو هو الا على طريق الملاحظة في أيّ يمكن حمل الخاص
في الوجود لفظاً فافهم ~~منه~~ رأيت الشيخ قد صرح بهذه الحاشية بنحوه

فان الوجود اذا كان نفس الماهية فاذا ارتفع ارتفعت فكان المعدوم نفيا صرفا
بخلاف ما اذا قيل بانه زائد عليها كما قال به غيره كالمعتزلة فانه بارتفاعه لا يلزم ارتفاعها
فان ارتفاع العارض لا يستلزم ارتفاع المعروض ولذا قالوا بأن المعدوم ثابت فكانهم
لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية قالوا بثبوت الماهية ولو كانت معدومة لاستدعاء القيام
ذلك لكن قد عرفت أن القيام انما كان ذهنا وهذا لا يستدعي الا الثبوت فيه
(ف) ليس المعنى أن المفهوم من الوجود هو المفهوم من الشيء فان ذلك باطل بل هو
(بمعنى أنه لا ينفرد كل) من الوجود والماهية (بتحقق على حدة في الخارج) أي ليس
للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى وليس المراد أنهما متحققان بتحقق
واحد في الخارج اذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقا غاية الامر أنه لاشيء ولا هوية
الا اذا كان موجودا فكأنه نفسه (وانما هو) أي الانفراد (في العقل) كما

ماصرح به القاضي في شرح لب الاصول من أن أكثر القائلين بان المعدوم ليس بشيء
قائلون بزيادة الوجود على الماهية فليراجع وليتدبر (قوله فان ذلك باطل الخ) لما سبق
من أن تغاير مفهومي الوجود والماهية ضروري لكن اذا كان بمعنى التحقق والكون
المصدري لا بمعنى ما به التحقق فتدبر (قوله اذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقا الخ)
انما يتم لو أريد من الوجود المعنى المصدري الاعتباري وقد تقرر باعتراف الشارح
«مد ظله» أن القائلين بكونه نفس الماهية يريدون به المعنى الحقيقي الذي سبق فتفطن
(قوله فكأنه نفسه) كتب عليه فالمتحقق هو الموجود لا هو والوجود لا بتحققين ولا
بتحقق واحد اه حاصله ان المقصود من كون وجود الشيء نفسه هو أنه اذا فرض
الوجود على الماهية حصل هناك موجود واحد بوجود واحد لا موجودان سواء
بوجودين أو بوجود واحد ضرورة ان الوجود بالمعنى المصدري أمر اعتباري لا وجود له
فيكون الموجود هو الماهية التى عرض لها الوجود نعم هناك أمران أحدهما الماهية
المعروضة والآخر هو الوجود العارض لكن لما كان الموجود هو أحدهما فقط قيل
بكون أحدهما نفس الآخر وان كانا متغايرين بالحقيقة ضرورة امتناع حمل أحدهما على

أقول انه لم يرد بالوجود المعنى النسبى الذى لا تحقق له فى الخارج وانما أراد به ما هو مبدأ الآثار وهو الهوية ولا شك أنه بهذا المعنى نفس الشئ كما لا يخفى (ثم الوجود ينقسم الى العينى) وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته فى الخارج بل هو نفس تحققها وهو أعلى الوجودات (و) الى (الذهنى) الذى هو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما أن ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك الجسم (حقيقة) بالاضافة الى ذات الشئ وحقيقته (و) ينقسم (الى اللفظى والخطى مجازا) من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته (اذ ليس) الموجود (فى اللفظ والخط من الانسان) مثلا (الشخص و) لا (الماهية كما) أنه (فى الخارج) الشخص (و) فى (الذهن) الماهية (بل) الموجود فى اللفظ

الآخر مواطأة (قوله أقول الخ) حاصله أن ما ذكر مبنى على أن المراد من الوجود هو الأمر الاعتبارى أما لو أريد به ما به التحقق فلا حاجة فى القول بعينية الوجود للماهية الى ارتكاب المسامحة التى ذكرت ضرورة أن الماهية اذا تحققت كان هناك شئ واحد موجود هو الماهية المتحققة وذلك الشئ كما تطلق عليه الماهية مواطأة يصح أن يكون بهذا المعنى نفسه فيطلق عليه بالمواطأة أيضا بلا مسامحة (قوله ولا شك الخ) أقول اذا عرفت ما سبق آنفا كان الاولى أن يقول ولا شك أنه بهذا المعنى يجوز أن يكون نفس الماهية الخ بزيادة ما يدل على الجواز فان ارادة ما هو مبدأ الآثار أعنى ما به التحقق من الوجود لا يوجب القول بعينية الماهية اذ من المريدين من الوجود هذا المعنى من يقول بزيادته عليها كما لا يخفى على من تتبع كتب القوم فتدبر (قوله بالاضافة الى ذات الشئ الخ) حاصله أنه اذا قيل الانسان مثلا وجود فى الخارج ووجود فى الذهن كان اضافة هذين الوجودين اليه على سبيل الحقيقة لا المجاز بخلاف ما اذا قيل له وجود فى الخط و وجود فى اللفظ فان اضافتهما اليه على سبيل المجاز اذ ليس الموجود حينئذ ذات الانسان وحقيقته بل الموجود اسمه الملفوظ أو نقشه المرقوم ومعلوم أن ما ذكر مبنى على أن الموجود فى الذهن هو ذات الشئ لا شبحه فافهم (قوله بل الموجود فى اللفظ الخ) فى الكلام لف

اعلم ان
الحكماء والمتكلمين
اختلفوا في الوجود الذهني
فاثبته الحكماء ونفاه المتكلمون و
الخلاف انما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم
فانه لما كان عند الحكماء عبارة عن حصول صورة المعلوم
في الذهن اثبتوه ولما كان عند المتكلمين عبارة عن نسبة مخصوصة
بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الوجدية
لهذه النسبة انكروه

شرح

(الاسم و) فى الخط (صورته) المرقومة نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود فى الاعيان (والدليل على) الوجود (الذهنى) مع أن كون العلم سواء عيانا لا

ونشر مرتب سابقا ولاحقا (قوله نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع الخ) أى من حيث انه موجود عينى فى حد ذاته لا من حيث انه لفظ موضوع بازاء شئ آخر فانه بهذه الحيثية الاخيرة هو الوجود اللفظى المجازى وكذا الحال فى قوله أو الى النقش الموضوع الخ فانه بحيثية أنه نقش اللفظ وجود خطى مجازى اذا عرفت هذا عرفت انه لا حاجة الى التصريح بهذا ولا بقوله أو النقش الخ لان كلا منهما هو الوجود الخارجى الذى مر بيانه ولعله صرح به تبعا للمصنف فى شرح المقاصد لبيان أنه قد يكون تغاير الوجودات بالاعتبار والحيثية كما اذا اعتبرت فى الموجودات التى هى الالفاظ أو النقوش فتدبر فانه دقيق جدا * ثم اعلم أن لكل لاحق منها دلالة على السابق فللخطى دلالة على اللفظى وللفظى على الذهنى وللذهنى على العينى لكن الدلالة الاخيرة منها عقلية محضة لا يختلف الدال والمدلول فيها بحسب اختلاف الاوضاع والأشخاص اذ بأى لفظ عبر عن السماء مثلا فالموجود منها فى الخارج هو ذلك الشخص والدال الموجود فى الذهن هو الصورة المطابقة وأما الأخريان فوضعيتان يختلف فى واحدة منهما الدال وفى أخرى الدال والمدلول فان قيل معنى الدلالة هو كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصورة الذهنية والأعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها فى الذهن كان بمنزلة أن يقال يحصل من حصول الصور أجيب بأن المراد هو أنه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل فى الذهن الصور ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية مثلا اذا قلنا العالم حادث حصل فى الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود فى الخارج كذا حرره المصنف فى شرح المقاصد (وأقول) الدال قد يغاير المدلول بالذات كالخط الدال على اللفظ واللفظ الدال على الصور الذهنية وقد يغايره بالاعتبار كالصورة الذهنية الدالة على العين ففى صورة التغاير الذاتى كما أن المدلول مغاير للدال كذلك صورة المدلول التى حصلت من الدال بفهمها منه مغايرة له وأما فى صورة التغاير الاعتبارى فصورة المدلول الحاصلة

يتحقق له في الاعيان أو عماله ذلك مقتضيا لثبوت أمر في الذهن ظاهر حتى يجرى مجرى الضروريات (أنا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج اذ نحكم على الممتنعات) في الخارج والحكم على الشيء لاسيما اذا كان حكما (ايجابا) كقولنا الممتنع أخص من المعدوم يقتضي تعقله (ونجد) أيضا (من المفهومات) مفهوما (كليا) متصفا بالكلية المانعة عن الوجود في الخارج والفهم هو التعقل (و) نجد (من القضايا) قضية (حقيقية) لا وجود لموضوعها في الخارج أصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم على الأفراد الخارجية كقولنا

(قوله مقتضيا لثبوت الخ) لكن لا يلزم أن يكون ذلك هو الوجود الذهني لجواز أن يكون ذلك الامر نفس المعلوم بل مرآة الملاحظة كما هو عند النافين للوجود الذهني اه منه (قوله حتى يجري الخ) وحينئذ لا حاجة الى الدليل عليه اه منه (قوله اذ نحكم على الممتنعات الخ) وجه التخصيص هو الاحتراز عن أن يتوهم أن لا حكم في السلب بل هو سلب الحكم فلا يثبت به تعقل ما لا ثبوت له اه منه «مد ظله»

من ادراك الدال تكون نفس الدال حقيقة واعتبارا ولا حجر فيه انما الممتنع اتحاد الدال والمدلول كذلك ولا يلزم ذلك فيهما بل التغاير الاعتباري موجود بينهما كما سيأتي في مبحث اتحاد العلم بالمعلوم ولعل هذا مبني على ما قالوا من أن المختار هو أن الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية لا الاعيان الخارجية والا فلا حاجة الى هذا التكلف فافهم فانه من الغوامض الدقيقة (قوله مقتضيا لثبوت أمر في الذهن الخ) أقول لا شك أن العاقلة عند ادراكها للشيء يحصل لها حالة لم تكن لها قبل ذلك ضرورة امتناع الحالين وأما كون حصول ذلك الذي لم يكن حاصلا لها قبل حصولها في الذهن فغير لازم لجواز أن تكون الحالة الحاصلة لها هي اضافة المدركة الى الشيء المعقول لا حصول صورته فيها فلم يكن ثبوت أمر في الذهن ضروريا حتى يتم المدعى أعني ثبوت الوجود الذهني بل الضروري هو ثبوت أمر للذهن لا فيه وهذا ليس بمثبت لتلك الدعوى فتبصر (قوله اذ نحكم على الممتنعات ايجابا الخ) عدل عن عبارة الجمهور

اذ نحكم على المستفاد

الخ اى نحكم على ما لا ثبوت له في

الخارج بأحكام ثبوتية صادقة وانه اى

الحكم على تلك الامور المقصودة كذلك يستدعى

ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته

اى ثبوت ذلك الغير في نفسه واذ ليس ثبوت تلك

الامور في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب [illegible]

٥١

كل جسم حادث والقضية لابد فيها من تصور موضوعها (فالتعقل) والفهم والتميز عند العقل (ان كان بالحصول) للمتعقل (في الذهن فذاك) المطلوب (والا) يكن بحصوله فيه (فلا محاله يقتضي) التعقل (اضافة) وتعلقا (بين العاقل والمعقول ولا تعقل) أي لا تتصور الاضافة (الى النفي) والعدم (الصرف واذ ليس الثبوت) والوجود للمضاف اليه (في الخارج) كما في الامثلة المذكورة (فكان في العقل) وهو المطلوب والمعنى بالوجود الذهني وفيه أن الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه وهو حاصل بمجرد حصول الشبه عند العقل القائل به أهل الشبح ولا تتوقف على وجوده لا خارجا وهو ظاهر كما في الصور المذكورة ولا

حيث قالوا اذ نحكم على الممتنعات بأمر ثبوتي الى ما ترى لئلا يرد ما أورد عليهم من أنه ان أريد الثبوت في الخارج فمحال أو في الذهن فمصادرة على أنه يجوز أن يراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم أن يراد أحدهما على التعيين حتى يلزم شئ مما ذكر (قوله والفهم والتميز عند العقل الخ) اشارة الى الجواب عما أورد على الوجوه المذكورة وحاصل الايراد أنه إما أن يراد من تعقل ما لا ثبوت له في الخارج وجوده في الذهن فيرد أنه مع أن الوجوه الثلاثة لا تفيده يلزم المصادرة اذ يصير حينئذ حاصل المتن أن الدليل على الوجود الذهني هو وجود ما لا ثبوت له في الخارج في الذهن الخ وإما أن يراد التميز عند العقل فيرد أن التميز عنده لا يوجب الوجود فيه لجواز أن يكون ذلك بالاضافة التي يقول بها المتكلمون وحاصل الجواب أن المراد هو التميز عنده ولا نسلم انه لا يوجب الوجود فيه اذ التميز يقتضي اضافة بين العاقل والمعقول الخ أى لا تتصور الاضافة الى النفي الخ هذا ممنوع بناء على ما قررناه في رسالتنا الجديدة من تمايز أشياء في مرتبة ذاتها وحد أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لكن هذا طور يملوعن طور ما نحن فيه وللذاتي المصنف أبطله في شرح المقاصد فليراجع وليتبصر (قوله وهو حاصل بمجرد حصول الشبه الخ) أقول ان أريد بحصول الشبه عند العقل حصوله ووجوده فيه فهو اعتراف بالمطلوب أعني الوجود في الذهن في الجملة وان أريد به تميزه عنده عاد الكلام بأنه يقتضي

ذهنا اذ قد يحصل التميز المطلوب بحصول المثال هذا فان قيل لو كان التعقل بوجود المتعقل فى الذهن لزم اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة حتى المتضادات ولزم وجود الممتنع فى الخارج قلنا وجود الشئ فى الذهن وجود ظلى له (وهو وجود غير متاصل) لذلك الشئ (لا يقتضى الاتصاف) وانما المقتضى لذلك الاصيلى الذى يترتب عليه الآثار (كالمؤمن يتصور الكفر) فانه لا يتصف بالكفر بمجرد ذلك (فلا يوجب) الوجود الذهنى (اتصاف الذهن بالاعراض) المتصورة (حتى يوجب الاتصاف بالمتضادات) الممتنع بديهة كالحرارة والبرودة المتصورتين وقوله (ولا وجود الممتنع فى الخارج) يحتمل العطف على قوله اتصاف الذهن بالاعراض والعامل فيه لا يوجب وعلى قوله الاتصاف والعامل لا يقتضى وقوله (لكون الذهن فيه) أى فى الخارج (كالماء فى البيت) بواسطة الكوز مثلا فكما أن البيت ظرف الماء لان ظرف الظرف ظرف فكذا الخارج ظرف الذهنى بواسطة الذهن وجه المنفى وأما وجه النفى فهو أن الوجود الذهنى وجود ظلى غير أصيل فلا يقاس على الماء الموجود فيه بالوجود الاصيل هذا واعلم أنه يشبه

إضافة الخ فتدبره ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه ان قيل المعقولات التى لا وجود لها فى الخارج لا يلزم أن تكون موجودة فى الذهن لجواز أن تكون قائمة بأنفسها كالمثل الافلاطونية وكالمثل المعلقة التى يقول بها القائلون بعالم المثال أو قائمة ببعض المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات فى العقل الفعال قلنا كلامنا فى الممتنعات والمعدومات ولا خفاء فى امتناع قيامها بأنفسها فى الخارج وكذا بالعقل الفعال بهوياتها اذ لا هوية للممتنع والمعدوم غاية الامر أن تقوم به صورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة فى العقل فيرتسم الصورة

ظرف لان ظرف الظرف

لا يخفى عليك انه

اذا صدق انه ظرف ظرف الشيء مطلقا

يلزم منه كون وجود الشيء في الخارج بواسطة

فيكون المساواة لكن لا يلزم من وجوده في الخارج بواسطة

الذهن شيء من المحال لان وجوده ظلي اي اعتباري غير اصيل واما

لم يصدق تلك المقدمة نظرا كما اشار اليه الفاضل الكلنبوي حيث قال قريبا من

اول الباب الرابع في بحث فيكون المساواة الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في

البيت بواسطة صدق انه ظرف ظرف الشيء ظرف من الظروف الخارجية الا انه قال كما يكذب في فيكون

نحو اجتماع النقيضين في الذهن والذهن في الخارج لم يلزم منه كون الوجود الظلي على الممتنع في الخارج باطل

[illegible]

الخلاف فى الوجود الذهنى باللفظى فان الكل متفق فى الصورة الا ان القائلين بالوجود الذهنى يقولون باتحاد الصورة وذى الصورة ولا اختلاف الا بالمحل والنافين له لا يقولون به وانما هى عندهم مثال له (ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت) ضرورة فكل ما هو ثابت فهو شئ وموجود وبالعكس (و) المعقول (من العدم ليس (الا النفى) فكل ما هو معدوم فهو منفى وبالعكس وكما ان المنفى ليس

فى القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهنى (قوله فان الكل متفق فى الصورة الخ) أقول لا خفاء فى أن الخلاف بين المتكلمين النافين للوجود الذهنى والفلاسفة القائلين به خلاف معنوى مبنى على أن الفلاسفة جعلوا العلم من مقولة الكيف أعنى الصورة الحاصلة فى الذهن وان المتكلمين جعلوه اضافة أو صفة ذات اضافة ولم يقولوا بالصورة مطلقا فى الذهن نعم اختلفت الفلاسفة فى أن الصورة الحاصلة فى الذهن هل هى عين ذى الصورة وحقيقته كما عليه أهل الحقيقة أو مثاله كما عليه أهل الشبح والفرقتان من الفلاسفة كلتاهما قائلتان بالوجود الذهنى والخلاف بينهما يرجع فى الحقيقة الى أن الوجود الذهنى هل هو وجود حقيقى لذى الصورة كما هو عند أهل الحقيقة أو وجود مثالى له كما هو عند أهل الشبح وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق فمذ كر والذى ساق الشارح «مد ظله» الى هذا هو أن بعض المحققين أورد على أهل الحقيقة نظرا حاصله ما ذكره الشارح فيما سبق بقوله وفيه أن الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه الخ فظن الشارح أن ذلك ايراد على القائلين بالوجود الذهنى مطلقا وليس كذلك كما هو واضح فتذكره فانه من بدائعنا وودائعنا (قوله فكل ما هو معدوم الخ) اعلم أنهم اختلفوا فى أن المعدوم هل هو ثابت وشئ أم لا وفى أنه هل بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا فالمذاهب بحسب الاحتمالات أعنى اثبات الامرين أو نفيهما أو اثبات أحدهما ونفى الآخر أربعة والحق منها هو نفيهما بناء على أن الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى والشيئية تساوق الوجود بمعنى أنها تساويه فى الصدق أى كل شئ موجود وبالعكس لا بمعنى الاتحاد فى

بشيء ولاثابت (فـ) كذا (المعدوم ليس بشيء ولاثابت) نعم المعدوم في الخارج يكون عند الحكماء شيأ في الذهن لانهم قائلون بالوجود الذهني لاعندنا اذ لانقول به (و) كما انه لاواسطة بين الثابت والمنفي (لاواسطة بينه) اى المعدوم (وبين الموجود) والمنازع مكابر هذا ما ذهب اليه الحكماء وجمهور المتكلمين (ومنهم من اثبتهما) يعني انه عدّ المعدوم شيأ وثابتا لا انه اطلق عليه لفظ الشيء حقيقة اذ هو بحث لغوي فيرجع فيه الى النقل والاستعمال وأثبت الواسطة (جمعا) فقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان مع ذلك له كون في الاعيان فاما بالاستقلال كالاسود والسواد فهو موجود أو بالتبعية كالعالمية فواسطة وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم ممكن وانما قيدنا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اتفاقا (و) منهم من اثبتهما (تفريقا) فمن اثبت الواسطة فقط قال المعلوم ان لم يكن له ثبوت فمعدوم وان كان له ثبوت فان كان بالاستقلال فموجود أو بالتبعية فواسطة ومن عدّ المعدوم شيأ فقط قال المعلوم ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت وحينئذ ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم (ويسمى الواسطة

المفهوم حتى يلزم الترادف اذ يدل على نفى الترادف أن قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتداً بها دون قولنا السواد شيء (قوله والمنازع مكابر الخ) فجعل الوجود أخص من الثبوت والنفي من العدم والموجود ذاتاً لها الوجود والمعدوم ذاتاً لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه كذا فى شرح المقاصد (أقول) يستفاد من هذا أن النزاع بين الفرق لفظى فتدبر (قوله اذ هو بحث لغوى الخ) هذا ليس منافيا لما مرآنفا من أن النزاع بين الفرق راجع الى اللفظ فليتأمل ثم قيل ان لفظ الشيء فى اللغة حقيقة فى الموجود مجاز فى غيره وقيل بمعنى المعلوم أى ما يصح أن يعلم وقيل غير ذلك

ق لان الممتنع منفي
لا تقرر له اصلا وانما قيدناه
به تنصيصا على المراد بالمعدوم
اذ الممتنع عنده منفي لا تقرر له والمعدوم
متقرر في نفسه فهما متقابلان مع انه لو لم يقيده به
لتوهم صدقه على المنفي اعني الممتنع فالامر كذلك

ويبين المعدوم والوجود واسطة
ان يتوهم ان ضمير اثبتهما عائد الى الحكمين ان بين وانث يعني اوجب والنفي ومنهم من قال بايجاب الحكمين اي قال المعدوم شيء وثابت
نظرا الى المعطوف وذكر اثبت في كلام الله بالنظر الى المعدوم يعني وبالنظر الى الواسطة يعني آخر فلا يخفى ما في ذكره من الدراية فالعدول
واثبت الواسطة عطف على قوله عن المعدوم فالمتقدم يعني ان اثبت الواسطة ويجوز ان يكون المتفرعين النفي
منا زادة
البثوت الى رهن للممكنات الغير الحالية والوجود الذهني لها والوجود العلمي ليس الا بحسب اللفظ والتسمية
ملوءات سواء كانت ممتنعة او ممكنة والحكماء بالوجود الذهني لكلها كما هو ولعل الترديد بين
لما قالوا بالثبوت الخارجي للمعدومات الممكنة كما قال المتكلمون بالوجود العلمي لكل
بمعنى ان يكون نقيضا لاداة المتكلمين والحكماء ولو قالوا باعم الثبوت الخارجي
اي كان الخلاف ولا يخفى عليك ان الخلاف في الثبوت الخارجي
وفي قوله بالثبوت الخارجي للمعدومات الممكنة غير
مكابر في قوله باعم الثبوت من الوجود
اي الذي هو بعض المعتزلة
والمانع مكابر

رجوع الضمير الى المنفي مع الشيء

ق فمعدوم ممكن فالمعدوم الممكن عنده ماله تحقق باعتبار نفسه وكونه مالا
ذلك كله شيء وثابت فالمعدوم شيء وثابت عنده ولا ثبته
في الوجود الكون في الاعيان بالاستقلال وفي المعدوم نفسه مطلقا
لا بالذات ولا بالتبع لم يدخل تحت العالمية في الاول لانتفاء
الكون في الاعيان بالاستقلال فيها ولا في الثاني لوجود الكون
في الاعيان بالتبع فيها فافهم

لا الى العدم وهو واسطة

وشبهة انه الخ

توضيحه هو ان شبهتهم في اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم هي انه يجب ان يجعل الوجود منه اي من الحال الذي هو الواسطة بينهما اذ الوجود على تقدير ان لا يكون واسطة بينهما لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما اذ لا خارج منهما فيكون الوجود منه وكلاهما محالان اما الاول فلانه لو وجد كان وجوده زائدا كما ان الصفة زائدة على الموصوف فيكون هو ايضا موجودا وهلم جرا في بقية الوجودات واما الثاني فلانه لو عدم لاتصف بالنقيض على تقدير القول بعدم الواسطة لان نقيض الوجود ح هو العدم ليس الا ... صدق عليه النقيض على تقدير القول بالواسطة لان نقيضه ح اعم من العدم لصدقه على الواسطة ايضا لكن كون الوجود [بلا واسطة] ايا ما خلاف المفروض فلا بد ان يكون معدوما على تقدير ان لا يكون موجودا قطعا والاتصاف بما صدق عليه النقيض ايضا باطل [بلا ظهوره]

قوله وشبهة انه يجب ع

اعلم ان تحرير الشبهة والجواب عنها بما ذكر في الكتاب وشرحه هو ما قرروه برمتهم ويرد عليه انه كما ان في كونه معدوما اتصافا بالنقيض كذلك في كونه حالا اتصافا به ايضا فتحرير الشبهة كذلك غير ما ادعوه فلا يصلح وجها لما ذهبوا اليه وايضا قولهم لو كان معدوما لزم الاتصاف بالنقيض ليس على ما ينبغي اذ الظاهر انه لزم ان يكون ذلك عين الاتصاف بالنقيض ثم الجواب عنها بما ذكروه لا يفيد نفي ما ذهب اليه مثبتو الحال اذ غاية الوجود حالا لا يلزم كونه نقيضا نفسه لان نقيض الحالية دون الحال على ان ما قالوا من ان نقيض العدم دون المعدوم ... اذا عرفت ذلك فالاولى ان يجاب الشبهة بانه لو لم يكن الوجود حالا فلا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما اذ لا واسطة بينهما سوى الحال وقد فرض عدم كونه حالا فيلزم احد الامرين فان كان الاول لزم التسلسل في الوجودات لان وجود كل ثم زائد عليه على ما هو رأيكم وان كان الثاني لزم اتصاف الوجود بالنقيض فان كل معدوم منفي كما تقرر عندكم واذا كان الوجود معدوما كان منفيا ايضا فلا يكون الوجود موجودا وح يجاب بانا لا نسلم ان المعدوم هو المنفي لكن لا يلزم من ذلك الا كون الوجود منفيا في نفسه لكونه منفيا عن غيره والحال هو الثاني

اي قالوا الوجود وصف مشترك ليس بموجود ولا معدوم شرح

بين الموجود والمعدوم (حالاً و) شبهته أنه يجب أن (يجعل الوجود منه إذ لو وجد تسلسل) الوجودات ولزم اجتماع أمور غير متناهية في وجود أمر واحد وإنه محال (ولو عدم اتصف بالنقيض) أو بما يصدق عليه نقيضه فإن العدم على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود وأما نقيضه اللاوجود وهذا أيضاً محال (ورد بأ) نا نختار أنه موجود لكن لا نسلم لزوم التسلسل لأ (ن وجوده عينه) فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن إذا ثبت لنفسه فليس أمراً زائداً عليه كالقدم

(قوله أو بما يصدق عليه الخ) والقول بأن الصحيح أي المفسرة كما هو الواقع في شرح المقاصد لأن الاتصاف إنما هو بما صدق عليه النقيض ليس بشيء لأن العدم لا ماصدق له إلا بالاتصاف به فعلى تقدير التفسير لزم اعتبار الاتصاف مرتين فما في شرح المقاصد إنما هو من النساخ وأما على تقدير الواسطة فيكون للنقيض ما صدق عليه بدون اعتبار اتصاف به على أن الاتصاف بما صدق عليه بالمعنى الذي يراد منه التفسير اتصاف بالنقيض أيضاً فلا حاجة إلى التفسير اه منه (قوله وأما نقيضه اللاوجود) واللاوجود وإن كان أعم من المعدوم لصدقه على الحال الذي هو غير الوجود لكنه لا يصدق على الحال الذي هو نفس الوجود لامتناع صدق نقيض الشيء على ذلك الشيء فاعرف هذا حتى لا تقع في شبه اه منه (قوله وهذا أيضاً محال) لأن اتصاف الوجود بالعدم سواء كان العدم نقيض الوجود أو أخص من نقيضه يوجب انتفاء الوجود فلا يكون الموجود موجوداً فافهم اه منه

(قوله بين الموجود والمعدوم الخ) ورسموا الحال بأنه صفة للوجود لا تكون موجودة ولا معدومة والمراد بالصفة ما لا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير بخلاف الذات واحترزوا بقولهم للوجود عن صفات المعدوم فإنها معدومة لا أحوال وبقولهم لا تكون موجودة عن الصفات الوجودية كالسواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية كذا قالوا فافهم (قوله أو بما يصدق عليه نقيضه الخ) والحاصل أن الوجود نقيضه

والحدوث والوحدة والكثرة الى غير ذلك (و) قد يجاب باختيار أنه معدوم ولا اتصاف بالنقيض بل بالمعدوم وهو ليس نقيض الوجود لان (نقيضه العدم لا المعدوم) ولو أريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وذو هو فلا نسلم استحالته فان كل صفة قائمة بشئ فرد

اللاوجود وهو عند النافين للواسطة يساوى العدم بل يرادفه وعند المثبتين لها يعم العدم والحال فيكون كل من العدم والحال أخص من اللاوجود فلو عدم الوجود لزم اتصافه بنقيضه عند النافين لها و بأخص من نقيضه عند المثبتين والشئ كما يستحيل اتصافه بنقيضه يستحيل بأخص من نقيضه أيضا كما هو واضح والمصنف رحمه الله فسر النقيض فى شرح المقاصد هنا بما يصدق عليه النقيض لئلا يكون انتهاض الشبهة الزاميا وأما الشارح « مدظله » فقد سلك طريق العطف دون التفسير لتنتهض على كلا المذهبين فتدبره (وأقول) ههنا بحث وهو أنه سبق آنفا أن كلا من العدم والحال على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود فكما أنه لو كان الوجود معدوما يلزم الاتصاف بأخص من نقيضه فكذلك لو كان حالا يلزم الاتصاف المذكور بل هذا أخش فانه لو أمكن الجواب عن الاول كما يأتى قريبا بأن اتصافه بطريق الايجاب اشتقاق ولا استحالة فيه لا يمكن فى الثانى لانه اتصاف بطريق المواطأة أعنى أن الوجود حال ولا خفاء فى بطلانه (ثم أقول) انه يمكن أن يجاب عنه بأن القائلين بالواسطة انما يثبتونها بين الموجود والمعدوم كما صرح به فى شرح المقاصد لا بين الوجود والعدم لانهم فسروا الواسطة بصفة ليست موجودة ولا معدومة كما سبق لا بما ليس بوجود ولا عدم كيف وهم عدوا الوجود حالا فلو كان الحال هو الواسطة بين الوجود والعدم لزم من ذلك كون الوجود واسطة بين نفسه وغيره وهو بديهى البطلان اذا تقرر هذا ثبت أن كلا من العدم والحال ليس أخص من نقيض الوجود بل العدم مساو لنقيض الوجود والحال مما يصدق عليه نقيض الموجود لا الوجود فاندفع البحث وبطل ماسبق من الشارح هنا ومن المصنف فى شرح المقاصد من طريق التفسير والعطف فتدبر جدا لكن بقى ههنا شئ يطلب تحقيقه من رسالتنا

من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بد في أن يصدق أيضا أن الوجود معدوم وذو لا وجود (قالوا) أى الذين عدوا المعدوم شيأ وثابتا (المعدومات متمايزة) بعضها عن بعض لأن بعضها متصور فيتميز عن غير المتصور وبعضها مراد فيتميز عن غير المراد (ولا يعقل التميز بدون الثبوت) لأن التميز لا يتصور إلا بالإشارة وهي تقتضى ثبوت المشار إليه لامتناع الإشارة إلى النفي الصرف وأيضا قالوا إنها ممكنة لأن كلامنا في المعدومات الممكنة (و) كل ممكن ثابت لأن (الإمكان) وصف (ثبوتي) وإلا لم يكن الممكن ممكنا لعدم الفرق بين إمكانه لا أى إمكانه منفي ولا إمكان له أى سلب الإمكان عنه لأن المنفي

(قوله كالسواد الخ) فإن قيل اتصاف الوجود بالعدم ليس كاتصاف الجسم بالسواد مثلا لان اتصاف الوجود بالعدم يقتضى أن لا يكون الموجود موجودا واتصاف الجسم بمثل ما ذكر لا محذور فيه فافترقا قلت هذا مبنى على أن المعدوم فى نفسه معدوم بالنسبة الى الشئ وليس كذلك كما لا يخفى اه منه

(قوله فيصدق أن الجسم ذو لا جسم الخ) وههنا كلام فصلناه في رسالتنا الجديدة وحاصله هو أن قولنا الجسم ذو لا جسم ان أريد به أنه ذو انتفاء الجسمية عنه فلا نسلم صدقه ضرورة امتناع صحة سلب الشئ عن نفسه وان أريد انه ذو شئ منتف عنه الجسمية فصدقه مسلم لكن لا نسلم أن اللازم من اتصاف الوجود بالعدم هو كونه معدوما بمعنى انه ذو شئ نفى عن ذلك الشئ الوجود بل اللازم هو كونه معدوما بمعنى أن الوجود ذو انتفاء نفسه ولا خفاء فى بطلانه لا أظنك فى ريب مما ذكرنا (قوله لعدم الفرق بين امكانه لا الخ) أقول هذا التحرير هو الموافق لما وجدناه فى كتب القوم وحاصله أنه اذا لم يكن الامكان وصفا ثبوتيا بل كان منفيا فى نفسه لا يبقى فرق بين أن يقال ذلك الشئ لا امكان له وبين أن يقال امكان ذلك الشئ منفى فى نفسه لانه حينئذ يكون مؤدى العبارتين سلب

في نفسه منفي بالنسبة الى كل شئ وما رأيته من نسخ المتن هكذا (للفرق بين امكانه لا ولا امكان له) يعني أن الفرق بين ثبوت الامكان للشئ وان لم يكن موجودا في نفسه وسلبه عنه ثابت والالم يكن الممكن ممكنا فلابد أن يكون الامكان وان كان أمرا غير موجود ثبوتيا اذ لو كان منفيا لم يكن بين ثبوت الامكان للشئ وسلبه عنه فرق لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شئ ولا يلزم من كونه غير موجود كونه منفيا (فثبت موصوفه) لأن اتصاف غير الثابت بالثابت

(قوله يعني أن الفرق الخ) ويحتمل أن يكون المراد بذلك هو الفرق بين الامكان ونفيه الا أنه وصف الامكان بالنفي بناء على اعتقاد الخصم والحاصل أن الفرق بين الامكان الذي تعتقدون أنه منفي وبين نفيه ثابت فلا يكون اعتقاد أنه منفي صحيحا والا لم يكن بينهما فرق مع ثبوت الفرق بينهما بالاتفاق فيكون أمرا ثبوتيا لا منفيا اهـ منه (قوله غير موجود) بل فيه اشعار بأن الامكان ليس أمرا موجودا في نفسه وان كان ثبوتيا لمكان الفرق اهـ منه

الامكان عنه أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان الوصف اذا كان منفيا في حد ذاته يكون منفيا عن الغير أيضا فاذا دلت العبارة على انتفاء الامكان في حد ذاته دلت على انتفائه عن الغير بالاولى فاذا قيل امكان ذلك الشئ منفي فهو بمنزلة أن يقال لا امكان له فيلزم سلب الامكان عنه هذا (قوله وما رأيته من نسخ المتن الخ) أقول الظاهر عندي في تحرير هذه النسخة الموافق لسياق الكلام هو أن يقال الامكان ثبوتي بدليل الفرق بين هاتين القضيتين أن الشئ الذي لم يكن متصفا بالامكان يصح أن يقال في حقه لا امكان له ولا يصح أن يقال في حقه امكانه لا وليس هذا الا لان الامكان وصف ثبوتي اذ لو كان منفيا كان مؤدى الثانية راجعا الى الاولى ولم يبق بينهما فرق لما سبق آنفا وصحت كلتاهما في حق ذلك الشئ بلا فرق وليس كذلك فتأمله فانه تحرير أليق بسوق الكلام وأنسب بما في كتب القوم في هذا المقام (قوله يعني أن الفرق بين ثبوت الامكان الخ) الظاهر أن يقول بدل هذا يعني أن الفرق بين الحكم بكون امكان الشئ منفيا وبين نفي الامكان عنه ثابت الخ فان هذا

قوله الفرق للفرق

بين امكانه الخ والتفصيل

في نفي المعنى على ما يستفاد من شرح التجريد بين ذات

ان بين اصحابهم تارة على تقدير ان الفرق بين نفي الامكان

الامكان بدون ملاحظة كونه ثابتا او منفيا وبين نفي الامكان فرق لزم نفي الا

ثابت بالضرورة انما فاثبتنا ونسلم ولانه لو لم يكن بينهما فرق لزم ان لا فرق بين الا

في المكن وهو محال واكثر على صدق تقدم من عمم التجريد يقولون الامكان ثبوتي

مكان النفي ونفي الامكان فنفي القضية الاولى وبين الخ اشير اليها في التجريد بين ذات الامكان الذي فرضناه عدميا ونفي الامكان فرق

مكان النفي ونفي الامكان عدميا اي العدم وما ذات الخ ثم طلبنا العدم ولان النفي ثابت في نفسه نفي بالنسبة الى الكون

اذ لو كان عدميا بين الاعدام اي العدم فليس الامكان عدميا فنفي هذا قول التهذيب في اكثر النسخ للفرق في الواقع بين امكانه

لعدم التمايز بين الاعدام بالضرورة انما فليس الامكان اشارة الى القضية الاستثنائية والشرطية فلا بد ان نفس امكانه

لكن الفرق بينهما ثابت بالضرورة انما له اي نفي الامكان فلا تصدق القضية الاستثنائية عندهم وفائدة ذكر لا في امكانه لا بالنفي المذكور

لا اي ذات امكانه النفي نفسا وبين لا امكانه ذلك الواقع ونفي الامكان في القضية الشرطية اذ بهذا الفرض اندرج الامكان ونفيه في الاعدام الخ

لا بما ذكر اذ لا فرق عندهم بين الامكانه النفي في الواقع ونفي الامكان عدميا بين امكانه لا بالنفي المذكور وفائدة ذكر لا مع كونه

وان كان الكلام بدونه صحيحا واظهر منع بل ظاهر اطلاق اللازمة في القضية الشرطية ذكر الجواب وان الفرق آه اشارة الى نفي

لاثا بتركها وقوله في بعض النسخ للزوم عدم الفرق على التقدير كونه الامكان عدميا بين امكانه لا وقوله في الجواب وان الفرق آه اشارة الى نفي الامكان

الكلام بدون ايقه كما ان وبين الامكان له اشارة الى القضية الشرطية والاستثنائية مطوية منع الاول اتصافه بصفة عدمية الاعم

اللازمة في القضية الشرطية للنفي وبين الامكان النفي في الواقع الثابت للمكن ونفي الامكان اذ النفي بصفة ثبوتية وسلب اتصافه بالعقل

ونفي الثاني هو سلب تلك الصفة العدمية وبينهما فرق كالفرق بين اتصاف الخ بصفة الطبع واما عند العقل

ثم الخ منع عدم التمايز لا حقيقة في الكتب من الفرق بينهما امام الخارج كما عند الطبع ونفي الخ الخ

كما عند الاشاعرة وهو المذهب بعبارة التجريد ونفي كون النفي في نفسه منفيا بالنسبة

وظهر منه هذا التفصيل مخالفة الحاشية على القضية الاولى بلا تكلف مع مناسبة

لنظاير ثم سابقه واما على القضية الثانية وهو المستعملة في الكتب

الحكمية وفي شرح المواقف فيقولون لو كان الامكان

عدميا لم يكن الممكن ممكنا وهو محال بداهة

واما الملازمة فلعدم الفرق في

الواقع بين امكانه

لا اي

أي امكانه ممتنع في

الواقع ولا امكانه له اي ليس له امكان

ولولا عدم مناسبة لنظم الفقرة الثانية لصح بناء نسخة (لصاحبه نسخة)

عدم الفرق على النسخة الثالثة الفقرة الكسب لثابتة على زمانا

نسخة الفرق ومناسبة الفقرة الاولى في النسخة صح نظ

طوبلا

الحاشية للعبد

٥٩

وذكرت تفصيله في حاشية أخرى

تقرير المآل ولا امكانه له لا سبق لكن الفرق ثابت بالضرورة الا تقا فيه هذا الاستقصاء

وفي بعض النسخ للزوم عدم الفرق على التقدير كون الامكان عدميا بين امكانه ولا

وترك لعدم التمايز بين الاعدام ولان المنع في نفس منع بالنسبة الى الكل

اي منع الامكان عين منع انه لو كان الامكان عدميا لم يكن بينها

بين امكانه ولا امكانه اي الامكان يدل المنع قضاء للبديهة ولا امكانه له

منع الملتزم بعدم الفرق بالضرورة اتفاقا

بين امكانه ولا امكانه والحق انه

للفرق

الامام عبد الرحمن

محال ضرورة (قلنا) ان أريد أن (التميز) يقتضى الثبوت فى الخارج فممنوع وانما يلزم أن لو كان بحسب الخارج و(انما هو عند العقل والا انتقض بالممتنعات) كشريك البارى واجتماع النقيضين وكون الجسم فى آن واحد فى حيزين لتمايز بعضها عن البعض وعن الامور الموجودة مع أنها منتفية قطعا (و) انتقض أيضا بالمركبات الخيالية) فانها متمايزة وممكنة أيضا مع أنها غير ثابتة وفاقا وان أريد فى الذهن فلا يفيد (وان الفرق بين نفى الامكان) عن شئ (والامكان المنفى) فى نفسه (على تقدير كونه منفيا) غير ثابت فى الخارج أصلا بل بمجرد اعتبار العقل (ثابت أيضا) كالفرق على تقدير كونه ثبوتيا فان معنى امكانه لا أنه متصف بصفة غير ثبوتية هى الامكان ومعنى لا امكانه سلب تلك

(قوله فلا يفيد) لان كلامنا فى المعدوم المطلق ولو كان موجودا فى الذهن يكون الامتياز للموجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له أصلا مع أنه من حيث انه معدوم والا كان ثابتا لذات المعدوم اه منه (قوله فى نفسه) لان الامكان ليس بموجود فى نفسه اتفاقا لكنهم اختلفوا فى انه أهو غير ثابت أيضا أم لا فالمراد بقوله على تقدير كونه منفيا على تقدير كونه غير ثابت أصلا كما نقول وبقوله المنفى فى نفسه عدم وجوده فى نفسه الجامع للمذهبين اه منه

هو المقصود من قضية امكانه لا لا ثبوت الامكان للشئ كما يرشدك اليه ما يأتى فى الجواب أعنى قوله وان الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى الخ على ما لا يخفى على اللبيب العارف بالاساليب (قوله وان أريد فى الذهن فلا يفيد) أقول قد سبق منا الاشارة الى منع حصر التميز فى الخارج والذهن بالمتعارف اذ لنا تميز آخر يعبر عنه بالتميز فى المرتبة وحد الذات وان أبطله المصنف فى مواضع فتدبر (قال والامكان المنفى الخ) أى الحكم بكون امكان الشئ منفيا فانه المقصود من امكانه لا كما سبق على أنه لو لم يكن المراد من ذلك الحكم به لم

الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتي سلب الامكان عن الممكن وقولكم
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتاً في نفسه لا يكون ثابتاً لغيره
قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم وأما بمعنى الحمل على
الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد أعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين
ممتنع فلا فان الأوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (ثم كل من
الوجود والعدم قد يقع محمولاً) كقولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم (وقد
يقع رابطة) بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتباً أو يعدم شاعراً أو
يكون غيرهما كما في وجود زيد في الزمان أو المكان وفي الاعيان أو الاذهان ثم الحمل قد
يكون ايجاباً وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلباً وهو الحكم بانتفائه

يمكن لقوله على تقدير كونه منفيا معنى أصلا فتفطن (قوله فلا يلزم من كونه غير ثبوتي الخ)
حاصل الجواب منع المقدمة القائلة بأن المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء اذ لا
فرق بين الصفات الثبوتية والمنفية في صحة سلبها عن بعض الاشياء دون اثباتها وصحة
اثباتها لبعض دون سلبها فالبصير يصح في حقه سلب العمى لا اثباته له والفاقد للبصر
يصح اثبات العمى له وان كان لا أي منفيا لا سلبه عنه ولا نسلم أن الحكم بأن عماه منفي
يستلزم الحكم بأنه لا عمى له اذ الفرق بين القضيتين بأن احداهما صادقة والأخرى
كاذبة في حقه ثابت مع أنه وصف منفي فالفرق بين امكانه لا ولا امكان له بصدق احداهما
وكذب الاخرى في حق ما هو ممكن أو ما ليس بممكن لا يوجب كون الامكان وصفا
ثبوتيا فتبصر جدا (قوله كما في وجود زيد الخ) هذا وان كان العبارة التي عبر بها
المصنف في شرح المقاصد لكن الاولى أن يقول بدله كقولنا وجود زيد في الزمان الخ
أو يقول فيما سبق كما في الانسان موجود والعنقاء معدوم الخ ليتوافق السابق واللاحق

قاعدة ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته في نفسه م

قوله وهو بكم لاني جواب لما يقال ان تكيف لا يلزم من كونه غير ثبوت سلب الايجاب عن الممكن مع انه
فرع ثبوته في نفسه يقتضي ثبوت الثابت ايضا كالمثبت له فما لا يكون الخ
(ارجع الى درج ١)
محشي

او الكائن دي
الاعيان الخ فان
قيل هذا لا يتمشى في الوجود
بمعنى الكون البديهي لا سيما العدم لكونه من
المعقولات الثانية تلك بثبوت الشيء للشيء في
الى دفع نفي الثبوت الرابطي الدال عليه بالحمل انما يتوقف
على وجود المثبت له لا على وجود الثابت له كما قال الفاضل الكلنبوي
رحمه الله في حاشيته على البرهان المنطقي تبرك فصل الموجهات فارجع
الزيادة

في الخارج

يصدق عليه

في الخارج سواء كان تحقيقا

كما في كل انسان حيوان او تقديرا كما في

كل عنقاء طائر وكذا قولنا او في الذهن

فانه اعم من ان يكون تحقيقا كما في قولنا ادراك الانسان

تصوره او تقديرا كما في قولنا شريك الباري ممتنع الوجود

عنه (ويفتقر الحمل الايجابي الى اتحاد الطرفين) ذاتا و(هوية) بمعنى أن يكون ما يصدق عليه في الخارج أو الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول (ليصح) الحكم بأن هذا ذاك للقطع بأن هذا لا يصح في الموجودين المتمايزين ذاتا (و) الى (تغايرهما مفهوما) بمعنى أن يكون مفهوم عنوان الموضوع مغايرا لمفهوم المحمول (ليفيد) فائدة يعتد بها وهي أن هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض أرض والسماء سماء* ثم اعلم أن الموضوع وإن كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوا هذا ثم الحكم قد يكون صحيحا أي صادقا وحقا وقد يكون فاسدا أي كذبا وباطلا (و) ليس صدق الحكم وصحته بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفاه في الخارج ولا بمطابقته لما في الذهن لأنه قد يرتسم فيه الاحكام الغير المطابقة للواقع بل (صدقه يكون

أسد توافق لكن الامر في ذلك سهل (قوله بمعنى أن يكون ما يصدق عليه في الخارج الخ) أشار بهذا الى جواب ما يقال أن المراد باتحاد الطرفين اما الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وإما الاعم من ذلك ليتناول أمثال هذا لم يستقم اذ لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وحاصل الجواب ظاهر (قوله ثم اعلم أن الموضوع وان كان لا يخلو الخ) حاصله الجواب عما يتوهم من أنه كما لا واسطة بين الوجود والعدم فكذا لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود إما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة الماهية الموجودة موجودة وإما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف من الاوصاف وحاصل الجواب أن الموضوع وإن كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما لان الحكم على الذات من غير أن يعتبر معه شيء من الاوصاف لازمة كانت

بمطابقته لما فى نفس الامر) والمراد بالامر الشئ وبالنفس الذات (ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه) أى فى حد ذاته وبالنظر اليه (مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك)

أو مفارقة (قوله والمراد بالامر الشئ وبالنفس الذات الخ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان قيل كيف يتصور هذا فيما لاذات ولاشيئية له فى الأعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا أنا نعلم قطعا أن قولنا اجتماع النقيضين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق له وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تلخيص التعبير عنها وتفصيلها هو أن العقل عند ملاحظة الطرفين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية أو سلبية يقتضيها الضرورة أو البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول لامن حيث خصوصية المدرك والمخبر هى المراد بالواقع وما فى نفس الامر بل وبالخارج أيضا عند من يجعله أعم مما فى الاعيان وأما من حيث تلك الخصوصية هى المراد من النسبة المطابقة ولما لم يكن للمسماة بالواقع وما فى نفس الامر سيما فى المعدومات حصول الا بحسب العقل وكان عند الحكماء أن صور جميع الكائنات والمعدومات مرتسمة فى العقل الفعال فسر بعضهم ما فى نفس الامر بما فى العقل الفعال انتهى (أقول) قد فصلنا فى بعض رسائلنا ان الكون فى نفس الامر هو الكون فى مرتبة الشئ وحد ذاته وهو أعم من أن يكون منه الكون فى الاعيان أو الكون فى الاذهان أو كلاهما أو لا يكون منه واحد منهما وذلك كامتناع اجتماع النقيضين فانه متقرر فى حد ذاته وان لم يكن له كون فى الاعيان وهو ظاهر ولا كون فى الاذهان وذلك لتقرر امتناعه وان لم يعتبره معتبر ولم يدركه مدرك وأما الخارج فقد يطلق مرادفا لما فى الاعيان كما هو المشهور وقد يطلق على أعم مما فى الاعيان كما سبق آنفا فيساوق ما فى نفس الامر فليتأمل جدا فانه ينحل به كثير من الشبهات

كذا في نفسه اي
موجود في حدّ ذاته وكليته مجرده
ملحوظاً باعتبار المعتبر سواء كان اصلياً
او ظلياً فنفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنها
اعم من الخارج مطلقاً ومن الذهن من وجه اذ ليس كل ما في الذهن
في نفس الامر تكميله
لامكان ملاحظة الكواذب كزوجية الخمسة فيكون
موجودة في الذهن لا في نفس الامر
لا ل

بحسب ما صدقه كما يجيء

وانما لم يتعرض بتقسيم الى هذه
لانه يرد عليه ان القسم يجب ان يكون واحدا
من تلك الاقسام فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى
غيره بخلاف ما قد يرد حينئذ فانه بيانه لاعتبارات الماهية
الواحدة منه

على قوله الا انه قد تم هذا الخ

ما به يجاب عن السؤال بما هو قال الفاضل في شرح المقاصد وقد يفسر الماهية بما به الشيء
هو هو ويشترط ان يكون هذا تحديدا اذ لا مقصود لها منهوم سواه هذا وقد يطلق الذات والحقيقة
على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يتم ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وقد يطلق الهوية عليها
مع اعتبار التشخص وقد يطلق الثلثة بلا اعتبار وقرينها وقد يراد بالذات الفرد اي الحاج وقد يطلق على الوجود
الخارجي منه

(فصل) في الماهية أخر مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لأن البحث عنها من حيث إنها صالحة لمعروضية أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وهي لفظة مأخوذة عن ماهو فإن (ماهية الشئ ما به يجاب عن السؤال بما هو) كما أن الكمية

(قوله فصل في الماهية الخ) قال في شرح المقاصد ماحاصله ان الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد تطلق الهوية على التشخص أو الوجود الخارجي وقد يطلق الذات على ماصدقات الماهية من الافراد ثم ان الماهية تغاير جميع عوارضها لازمة أو مفارقة انتهى فان قيل ان عد الماهية من الامور العامة باطل لأن الامور العامة كما سبق هي الاحوال والعوارض التي لا تخص بواحد من أقسام الموجود ومن البين أن ماهية الشئ ليست من عوارضه كما صرح به آنفا قلت المبحوث عنه هنا هو الماهية من حيث مفهومها الصادق على ماصدقاتها ويرجع الى كون الشئ ذا ماهية ولا شك أن ذلك من العوارض وما هو حقيقة الشئ وعينه هو ما صدقات الماهية لا ما ذكر وقد أشرنا الى ذلك في مبحث اشتراك الوجود فيما سبق فتدبر وأما ما يقال من أن المراد من الماهية هنا عوارضها لانفسها فباطل قطعا ضرورة أن عوارضها هي الامور العامة المذكور أكثرها في هذا الباب على حدة (قوله أخر مباحثها الخ) أي مع أن مباحثها لكونها معروضة لهما أولى بالتقديم على مباحثهما (قوله عن السؤال بما هو الخ) أي الذي هو لطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم لكن تركوا هذا القيد اعتمادا على أنه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية الموهم للدور وان كان تفسيرا لفظيا كذا قيل (قوله كما أن الكمية الخ) أقول ذكر هذا النظير في كلامهم للاشارة الى أن الراجح كون لفظها مأخوذا عن ماهو الذي هو للاستفهام والا فلا بعد في أن يكون مأخوذا عن ما الموصوفة ولفظة هو المذكورتين في تعريفها الآخر أعني قولهم بأنه الشئ هو هو فتدبر ولعل المصنف للاشارة الى اختيار أخذه من الاولى ذكر هنا تفسيرها السابق دون هذا مع أنه قال ويشبه أن يكون هذا تحديدا اذلا يتصور لها مفهوم سوى هذا ثم اعترض على هذا التفسير الاخير بأنه صادق على العلة الفاعلية وأجيب بأن الفاعل مابه يكون الشئ موجودا لا ما به يكون الشئ

مابه يجاب عن السؤال بكم (و) هي (قد تؤخذ بشرط شيء) أى المقارنة للعوارض (فتسمى المخلوطة) لخلطها مع العوارض (ولا خفاء في وجودها) فأن وجود الأشخاص في الخارج بين كزيد وعمرو من أفراد الانسان (و) قد

(قوله قد تؤخذ الخ) وإنما لم يقل تنقسم الماهية الى كذا لانه يرد عليه أن المقسم يجب أن يكون واحداً من تلك الإقسام فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره بخلاف قد تؤخذ فانه بيان لاعتبارات الماهية الواحدة اه منه

ذلك الشئ ثم إن هذا مبنى على أن نفس الماهية ليست بجعل الجاعل كما صرح به فى شرح المقاصد إذ على تقدير كونها بجعل الجاعل يكون الفاعل ما به يكون الشئ ذلك فينتقض به التعريف (وأقول) ذلك ممنوع على هذا التقدير أيضا فان الفاعل مابتأثيره وجعله يكون الشئ الشئ والماهية مابنفسه يكون الشئ نفسه فلا انتقاض على التقديرين وليعلم أن المراد من الشئ هو ذو الماهية لا الماهية المعبر عنها بكلمة ما بلا حجر فى تخلل الباء بينهما وأيضا الضميران المرفوعان البارزان للشئ لا لمرجع الضمير المجرور والا لفسد لاستلزامه الانقلاب ثم الاول من الضميرين ضمير فصل والثانى خبر الشئ أو خبر الشئ والثانى تأكيد له ولذا قد يقتصر على أحدهما والحاصل أن الماهية مايصحح الاولى فى نحو قولنا الماء ماء والحجر حجر وهكذا والفاعل مايصحح الحمل الثانوى فى نحو قولنا الماء موجود والحجر موجود الى غير ذلك فتفطنه فان ماذكر دقائق خلت منها عبارات القوم (قوله أى المقارنة للعوارض الخ) تفسير للشئ باعتبار حذف المضاف على أن المراد من الشئ العوارض أولا باعتباره على أن المراد منه نفس المقارنة ويؤيد الاول ظاهر تفسير اللاشئ فيما يأتى بقوله أى الخلو عن العوارض دون الخلو عن مقارنة العوارض فافهم وحينئذ الاوفق بالوجهين أن يقال فى الثالثة أولا بشرط شئ ولا لاشئ أو بترك لفظ شئ ليعم المضاف اليه المقدر الشئ واللاشئ كليهما لكن الأمر فيه سهل فتدبر (قوله فتسمى الخ) أى الماهية المأخوذة بشرط شئ (قوله لخلطها مع العوارض الخ) أى لخلط ما صدقها وتسمى الماهية بشرط شئ أيضاً كما فى شرح المقاصد لاعتبار شرط الشئ فى مفهومها فتامل ثم لا يخفى أن المخلوطة على هذا التقدير تكون عبارة من الماهية المقارنة للعوارض لا عن المجموع

ان العوارض
الذهنية الخ وأقول
ان العارض الذهني لما بائنهم بخلاف
الخارجي فانه ما يعرض الوجود الخارجي اعم
من ان يكون بسببه الهوية موجوداً خارجياً كالسواد اولا
كنفس الوجود الخارجي بخلاف الوجود الذهني فانه مع كونه امراً ذهنياً
انما يعرض لمفهوم الذهني الهوية فلعل في جعل الوجود من المعقولات الثانية اراد
به الوجود الذهني دون الخارجي فانه بما ذكر به الامر الخارجي فاحفظ ذلك فانه مهم
منه

تؤخذ (بشرط لاشئ) أى الخلو عن العوارض واللواحق (وتسمى المجردة) لتجردها عنها (ولا توجد فى الاذهان فضلا عن الاعيان) لان الوجود فى الذهن سواء اطلقت العوارض أو قيدت بالخارجية من العوارض فان الكون فى الذهن من العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج اذ العوارض الذهنية ما جعله

(قوله لان الوجود الخ) واعلم أنهم قسموا العارض للشئ قسمين أحدهما عارض الوجود والآخر عارض الماهية وجعلوا عارض الوجود أيضا قسمين أحدهما ما يعرض للشئ بشرط الوجود الخارجى كالسواد للحبشى والثانى ما يعرض بشرط الوجود الذهنى كالكلية والجزئية وعارض الماهية ما لا يشترط بشرط منهما بل يعم كالزوجية للاربعة فعلى هذا لا يكون الوجود شيأ من الاقسام الثلاثة لعدم جواز اشتراط الشئ لنفسه وعدم عموم أحد الوجودين للآخر فحينئذ لا يتم التعليل المذكور فلا بد أن يعلل بوجه آخر وهو أنه لو وجدت بأحد الوجودين لم تخل عن عارض ما فقط فافهم اه منه

المركب منهما الذى اشتهر أن الفرد وكذا الشخص عبارة عنه فهى بهذا الاعتبار ليست من الاشخاص كالتى سيذكرها المصنف بقوله وقد يقال الخ فحينئذ يكون ما صنعه الشارح «مدظله» بقوله فان وجود الاشخاص فى الخارج الخ أولى مما صنعه المصنف فى شرح المقاصد بقوله ولا خفاء فى وجودها كزيد وعمرو وغيرهما من أفراد ماهية الانسان الخ فان الظاهر من تعليل الشارح «مد ظله» مغايرة المخلوطة للاشخاص والظاهر من كاف التمثيل فى عبارة المصنف هو العينية لكنه لا ينطبق على ما سيصرح به من كون المخلوطة هى الافراد فتدبر (قوله لتجردها عنها الخ) وتسمى الماهية بشرط لا أيضا كما فى شرح المقاصد لاعتبار شرط اللاشئ فيها (قوله سواء اطلقت العوارض الخ) أى التى اعتبر خلو الماهية عنها (قوله من العوارض الخ) أما أنه من العوارض المطلقة فظاهر وأما أنه من العوارض الخارجية فلما ذكره بقوله فان الكون فى الذهن من العوارض الخ وبعض من

الذهن قيداً للشيء بأن يعتبر له عارضاً ويلاحظه له والشيء الذى نفرضه موجوداً فى الذهن عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن من غير أن يعتبر الذهن عارضاً له وأما الحكم عليها باستحالة وجودها ولا حكم على الشيء الا بعد تصوره فلا نك اذا تصورتها

(قوله بان يعتبر له عارضا) وليس المراد من هذا أن هذا العارض ليس عارضاً له أصلا وانما هو محض اعتبار الذهن له واعتبار عروضه لذلك الشيء بل المراد أن الامر الذهنى كان فى الذهن بحيث لولاحظه الذهن ثابتاً ولاحظ له ذلك العارض يحصل فى الذهن أن ذلك العارض عارض له فى الذهن اه منه

قيد العوارض بالخارجية جوز وجود المجردة فى الذهن لانه أراد بالخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان وبالذهنية ما يلحق القائمة بالاذهان وفيه نظر اذ لا يتحقق حينئذ امتناع وجودها فى الخارج أيضا اذ كون الوجود فى الخارج من العوارض الخارجية بهذا المعنى محل نظر كما فى شرح المقاصد الا أن يقال كون العوارض الخارجية بهذا المعنى لا يقتضى سبق حصول الامور فى الاعيان على لحوقها بل أعم من أن يكون قبل اللحوق أو باللحوق فتأمل ومنهم من بين وجودها فى الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية فقال لا معنى للمأخوذة بشرط لا شيء سوى ما يعتبره العقل مجردا عن العوارض حتى الكون فى الذهن وان كانت فى نفسها مقرونة بالعوارض ورد بأن المراد هو أنها ما يعتبره العقل مجردا عنها فى نفس الامر بأن يكون ذلك الاعتبار اعتبارا مطابقا فحينئذ يكون وجودها ممتنعا فى الذهن والخارج سواء قيد العوارض بالخارجية أولا لاما يعتبره كذلك أعم من أن يكون مطابقا أولا والا لجاز وجودها فى الخارج أيضا بأن تكون مقرونة بالعوارض واعتبرها العقل مجردة عن ذلك كذا فى شرح المقاصد ثم انه بين وجها آخر من ذلك المبين على وجودها فى الاذهان ولعله راجع الى هذا كما لا يخفى على مراجعه (قوله وأما الحكم عليها باستحالة وجودها الخ) أى فى الاذهان والاعيان (قوله الا بعد تصوره الخ) أى بعد وجوده فى الذهن فالحكم عليها باستحالة الوجودين يتوقف على وجودها فيلزم التناقض

يعني الوجود من حيث
ذاتها
فيه ان الحكم على الذات
باستحالة الوجود يستلزم كونها متصورة
ويجاب بان الا مخلوطة فليس الحكم على المجردة القابلة
للمخلوطة وهو المراد اذ الموضوع في القضية ذات المجردة
الا ان استحالة في قولنا المجردة يستحيل وجودها
المتصورة لا بوصف فانعم على الروابط [illegible]
من جهة الحكم عليها باستحالة الوجود
الحيثية استحالة الوجود انها من حيث ذاتها مع قطع النظر
نعم يلزم الاستحالة حيث كونها متصورة الخ يستحيل وجودها مطلقا
يستحيل وجودها فانهم
يصح ان المراد بقولنا الى [illegible] المجردة في هذه القضية
عن ثبوت العوارض لا الخ عن التصور الذهني
مع قطع النظر

كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها فى الذهن قسما من المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (و) قد تؤخذ (لا بشرط شئ) من مقارنة العوارض والتجرد عنها (وهى أعم من المخلوطة)

وهذه شبهة مأخوذة من الشبهة المشهورة بشبهة المجهول المطلق (قوله من حيث ذاتها الخ) أقول هذا مأخوذ من الجواب المشهور عن الشبهة المذكورة وحاصله أن لها حيثيتين فاستحالة وجودها من حيث ذاتها وتجردها والحكم عليها من حيث وجودها فى الذهن وتصورها فلا تناقض (أقول) سلمنا ذلك لكن بقى هنا شئ وهو أن الماهية المحتاة بالحيثيتين المذكورتين اذا حكم عليها باستحالة وجودها يمتنع اعتبار حيثية التجرد والوجود فى الذهن معا فيها ضرورة التقابل بين الحيثيتين كما صرح به فيبقى جواز اعتبار احداهما فان اعتبرت الاولى امتنع الحكم عليها مطلقا وان اعتبرت الثانية صح الحكم عليها لكن لا باستحالة الوجود فالشبهة باقية بحالها فان قيل فليعتبر حيثية الوجود فى الذهن فى المحكوم عليه ليصير مخلوطة فيصح الحكم عليها وحيثية التجرد فى المحمول ليصير مجردة فيتم القول باستحالة وجودها كما يشعر به ظاهر قوله فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (قلت) يؤل الكلام حينئذ الى قولنا المخلوطة محكوم عليها باستحالة وجود المجردة وهذا فاسد لامتناع الحكم على شئ بما هو ثابت لمقابله وبالجملة المقام لا يخلو عن دقة وغموض فالتحقيق الذى يندفع به الاشكال بحذافيره هو اعتبار الحيثيتين كما ذكر آخرا ولا اشكال فيه لان الحكم على الشئ بما هو لا آخر انما يمتنع اذا كانا متغايرين من كل الوجوه وأما اذا كانا متحدين من وجه متغايرين من آخر كما هنا فلا وذلك لان أحدهما عنوان على الآخر ومرآة له والمعنون وان كان غير العنوان بالحمل الاولى فهو عينه بالحمل الشائع فيصح الحكم على العنوان بما هو للمعنون من حيث اتحاده به ويجوز أن يكون العنوان موجودا فى الذهن مع استحالة وجود المعنون فى الذهن والخارج من جهة مغايرته له على ما فصلناه فى مبحث اتحاد العلم

والمجردة لصدقها عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد (فتوجد) الماهية لا
بشرط في الخارج (لكونها نفسها) أي نفس المخلوطة في الخارج (لا جزأ منها)
فيه (لعدم التمايز) بينهما فيه اذ ليس الموجود من الانسان الا زيدا وعمرا وغيرهما
من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية التي
هي التشخص والا لما صدق عليه المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب

والمعلوم في رسالتنا الجديدة فتفطنه فانه مما كثر فيه الاقاويل (قوله لصدقها عليهما الخ)
أشار به الى أن عمومها بحسب الصدق فلا يرد أن المشروط بالشئ واللامشروط به متنافيان
لان التنافي بينهما انما هو بحسب المفهوم بمعنى أن هذا المفهوم غير ذلك المفهوم وهو لا ينافي
الاجتماع في الصدق نعم بين المخلوطة والمجردة تناف في الصدق أيضا (قال لا جزأ منها
الخ) يعني أن وجود المطلقة مبني على أنها نفس المخلوطة في الخارج لا على أنها جزء
منها فيه كما اشتهر عن البعض فانه غير مستقيم (قوله اذ ليس الموجود من الانسان الخ)
(أقول) قد تبع المصنف في هذا التعليل ولا يخفى ما فيه فانه مبني على أن المخلوطة هي
مجموع المنضم والمنضم اليه الذي هو عبارة عن الافراد كما سيأتي التصريح به ومن
المعلوم أن المطلق جزء في الخارج من الفرد ضرورة أن الجسم مثلا جزء من فرده المركب
من الجسم والاعراض في الخارج وأيضا قوله كالمصنف في شرح المقاصد وليس
في الخارج انسان مطلق وآخر مركب الخ منظور فيه فان كون المطلقة كالانسان جزء
في الخارج من المخلوطة كزيد يكون بوجود الانسان في ضمن وجود زيد كما هو واقع
ولا يتوقف على وجود انسان مطلق عن العوارض وانسان آخر مركب منه ومن العوارض
ضرورة أن المراد بالمطلق هنا ما لم يعتبر فيه مقارنة العوارض ولا تجرده عنها ومعنى وجوده
هو وجود ماصدقه لا مع قيد الاطلاق كما مرت الاشارة اليه وذلك موجود في ضمن
الفرد ضرورة امتناع وجود الشئ المركب من نفسه وغيره (فان قلت) لعل المراد من
الآخر المركب هو الفرد لا الانسان (قلنا) نعم لكنه لا نسلم حينئذ قوله وليس في الخارج
الخ لما مر آنفا فالظاهر أن المخلوطة هي المقيدة بالعوارض لا المجموع المركب كما سبق

٩٨

في الذهن

ما ظ في الكائن في بعض النسخ بدله

محصلها ان من قال بوجود الكلي يريد به الطبيعي

الذهني بل الصالح العروض للكلية فيه ما يشترك فيه

الافراد في الخارج وانه كان وجوده بعين وجود الكلي في

الوجود الخارجي"

سؤال بعده ما دار ذكرت بدل قوله ههنا

ظ في الكائن

بنحو في

الى تعريف الكلية والجنسية الخ اعلم ان الماهية المأخوذة لا بشرط شيء والمأخوذة بشرط

شيء والمأخوذة بشرط لا شيء كلها كلي طبيعي والكلي الطبيعي لا يلزم ان يوجد في ضمن جميع الافراد بل اللازم

ان يوجد في ضمن بعض الافراد فههنا يوجد الكلي الطبيعي في ضمن المخلوط وهو المأخوذة بشرط شيء ولا يوجد في ضمن

بعض الافراد وهي المجردة المأخوذة بشرط لا شيء اما الاولى فظ واما الاخيران فلانهما داخلان تحتها

الوجود للكل عليه (وانما ذلك) التمايز بين المطلق والمقيد (في العقل) دون
الخارج (ثم اذا اعتبرت) المأخوذة لا بشرط شيء (معروضة للكلي) المنطقي
(فهو) أي المعتبرة كذلك والتذكير باعتبار الخبر وهو (الكلي الطبيعي وانما
يوجد منه المعروض) يعني الماهية المعروضة للكلي (دون) الكلي (العارض)
لها المنافي للتشخص اللازم للوجود الخارجي فان قيل كان ينبغي أن لا يوجد
المعروض أيضا لأن الكلي العارض له ينافي ذلك قلنا انما يوجد (مجردا
عن العوارض) المانعة من الكلية والجنسية والنوعية ونحوها فانها عوارض ذهنية
مانعة من الوجود فما اشتهر من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج معناه

وحينئذ يتم القول بأن المطلقة نفس المخلوطة في الخارج لا جزؤها فيه لعدم تمايزهما
في الخارج كما قال وانما التمايز الخ (قوله في العقل الخ) أي بحسب المفهوم كما مر (قوله
دون الخارج الخ) أي بحسب الصدق فان قلت لعل المصنف والشارح أرادا من
المخلوطة المقيدة كما يصرح به قولهما وانما التمايز بين المطلق والمقيد الخ قلت كان
الواجب حينئذ أن يقولا وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مقيد بالخصوصية التي الخ
فتامل فان قلت لو كانت المخلوطة جزأ للفرد في الخارج وكذا المطلقة لاتحادها بها فيه
لم يصح ما يأتي واشتهر من أن المخلوطة هي الافراد في الخارج وكان ينبغي أن
لا يصح حمل نحو الانسان على زيد مثلا كما قال والا لما صدق عليه المطلق مع أنه
صحيح (قلت) يمكن الجواب بأن يقال الفرد قد يطلق ويراد به المجموع وهو المراد عند
ما يقال الماهية قد تكون جزأ ومادة للشخص متقدمة عليه في الوجودين وقد يراد به
الماهية المتحصلة بالعوارض وما يقارنها وهو المراد عند حمل المطلق عليه والقول باتحاد
المخلوطة به لكنه بعيد من أن يجعل معارك الآراء فالتحقيق الذي ترتفع به الشبه
ماسنفصله ان شاء الله (قوله ثم اذا اعتبرت المأخوذة لا بشرط الخ) هذا جواب عما يقال
ان المأخوذ لا بشرط يمتنع أن يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي
بموجود فيه لان الوجود فيه يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل

أن ماصدق هو عليه وهو المأخوذ لابشرط شئ موجود فيه ووجوده فيه انما هو عند
عروض التشخص فالموجود حقيقة هي المخلوطة (وهي الافراد) وتأنيث الضمير
اما باعتبار الخبر أو لكون المرجع عبارة عن الماهية وأما المأخوذة مع عارض الكلية
فلا توجد كالمجموع المركب منهما أعني الكلي العقلي ثم ماذكر من معنى
الماهية بشرط لاشئ هو المشهور (وقد يقال) والقائل ابن سينا (الماهية بشرط

تنافى الملزومات وحاصل الجواب أن مجرد المأخوذ لابشرط ليس كليا طبيعيا بل مع
اعتبار كونه معروضا للكلي المنطقي والموجود هو مجرد ذلك من غير اعتبار الكلية
فان وجوده انما يتحقق عند عروض العوارض المشخصة وأما المأخوذ مع عارض الكلية
فلا وجود له في الخارج وهذا هو معنى مااشتهر بينهم من أن الكلي الطبيعي موجود
في الخارج هذا خلاصة ما في شرح المقاصد اذا سمعت هذا فالأوفق به أن يكون نسخة
هذا المتن هكذا وانما يوجد منه المعروض دون العارض مقترنا بالعوارض
أوانما يوجد منه المعروض دون العارض مجردا عنه لاماوقع عليه الشارح «مد ظله»
فتأمله (قوله فالموجود حقيقة هي المخلوطة وهي الافراد) هذا هوالذي يصرح
بأن المخلوطة عبارة عن المجموع المركب (فان قلت) لم لايجوز أن تكون عبارة عن
المقيدة المقترنة بالعوارض لاالمجموع وتكون هي في الذهن جزأ من الفرد المركب
وفي الخارج عينه (قلت) كون الشئ جزأ من آخر في الذهن وعينه في الخارج انما
يتصور اذا كان الاول معتبرا مطلقا والآخر مقيدا كالانسان المطلق والانسان المقيد
بالبياض وهنا ليس كذلك أو كان أجزاء الكل موجودة بوجود واحد كما بين الجنس
والنوع وأجزاء الفرد من الماهية والعوارض موجودة بوجودات متعددة فلا محيص
الا بأن يقال ان المخلوطة هي المجموع المذكور كالفرد أو الفرد هو الماهية المقترنة
كالمخلوطة لكن قولهم الآتي ان الماهية بالمعنى الآتي جزء من الفرد في الوجودين ينافي
الثاني فتعين الاول فتأمل (قوله والقائل ابن سينا) ذكر في شرح المقاصد أنه قال
الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بان يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ويكون

في الوجود

الخارجي والذهني فان

يكن لو لم يكن موجودا في الخارج لم

يحمل على الفرد الموجود في الخارج لان المحمول

عليه يكون متحدا معه وغير الموجود لا يكون نفس الموجود

وان كان موجودا فيه لم يجز حمله على الفرد لامتناع اتحاد وجود

الموجودين مع الآخر قلنا بل هو موجود بعين وجود الفرد والتغاير انما هو

بحسب التعقل فلا اشكال

كان نوعا

وما يرى مقولا وفردا نوعا من الماهية المأخوذة لا بشرط شيء معروضا للكلي

الطبعي عارضا للافراد الشخصية جزءا منها على ان يكون ضمير كان راجعا الى المجموع والمراد بالنوع النوع

الاعتباري لان الحصص فردا اعتباري

لاشئ بمعنى أنه يزيد عليها كل مايقارنها) أى يعتبر الامور المنضمة اليها زائدة عليها (فتكون) بهذا المعنى (مادة) وجزأ (للشخص) أى المجموع المركب من الماهية ومايقارنها (متقدمة عليه فى الوجودين) الخارجى والذهنى ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد من التقدم هو التقدم بالطبع ولايصح حمله على الشخص لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط أن لايكون معه النطق كان جزأ ومادة للمجموع المركب من الحيوان والناطق ولا يحمل عليه واذا أخذناه بشرط أن يكون معه الناطق كان نوعا واذا أخذناه لابشرط أن يكون معه شئ كان له جهتان اذ يمكن أن يعتبر التغاير بينه وبين مايقارنه وأن يعتبر اتحادهما فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين ولايحمل

(قوله فى الوجودين الخ) واعلم أنهم اختلفوا فى أن الكل موجود فى الخارج أولا بل الموجود فيه هى الافراد فقط وكلام المصنف هنا ظاهر فى الثانى اه منه

كل مايقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة بل جزء منه مادة له الخ انتهى (قوله مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط أن يكون معه الخ) هذا هو المذكور بقوله وقد يقال الماهية الخ ومعناه على ما سبق آنفا هو أنه أخذنا الحيوان وحده بحيث لو اقترن به النطق كان النطق زائدا عليه وصار المجموع مركبا من الحيوان والناطق فلا يكون الحيوان مقولا على ذلك المجموع بل كان جزأ ومادة له ثم قال المصنف ماحاصله ان فيه بحثا فان المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لايقارنه شئ أصلا زائدا كان أو غيره وحينئذ يكون القول بكونه جزأ منضما الى ماهو زائد عليه تناقضا الا أن يقال ان المراد هو أن لايدخل فيه غيره على ماصرح به أبو على فى بيانه انتهى (قوله كان نوعا) واعترض عليه بأن النوع مجموع الجنس والفصل فكيف يجعل عبارة عن المأخوذ بشرط شئ أعنى الحيوان المأخوذ بشرط الناطق مثلا وأجيب بأنه تسامح مبنى على أن الجنس والنوع والفصل واحد بالذات لكن

الماهية إما بسيطة (م) محمول عليه والثالث جنس له محمول عليه والثاني نفس الانسان

قال المصنف (قوله والثالث جنس له محمول الخ) فيه تأمل والتحقيق ما نذكره ان شاء الله تعالى وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شئ اذا اعتبر بحسب التغاير بينه و بين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط انتهى (أقول) هذا يخالف ما فى الشرح نوع مخالفة فتأمله ثم التحقيق الموجود يتوقف على نقل ما نقله المصنف فى شرح المقاصد عن ابن سينا بعد نقل ما نقلناه عنه لبيان الماهية بشرط لا شئ بالمعنى الآخر كما سبق وهو هذا وقد تؤخذ لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ولا لاوحده مع تجويز أن يقارنه غير وأن لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للقولية على أشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتشخص به ويصير هو بعينه أحد تلك الاشياء المختلفة فيكون بهذا الاعتبار جنسا و المضاف اليه الذى حصله وجعلها أحدها فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما فى الانواع البسيطة أو بما انضاف اليه فجعله أحد الاشياء كما فى الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا اذا أخذ الحيوان بشرط أن لا يكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا أخذ بشرط أن لا يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شئ بل من حيث يحتمل أن يكون انسانا أو فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين والثانى نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه ولا يكون جزأ لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطأة وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزأ من حده ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع فى العقل وأما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه مالم يوجد الانسان فى الخارج لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويصيره هو هو بعينه هذا ما ذكره

ابو على فى الشفاء ولخصه المحقق فى شرح الاشارات انتهى ثم ذكر المصنف رحمه الله
ان فيه مواضع بحث وانا قد أشرنا الى بعضها فيما سبق فلينظر اذا تمهد هذا فاعلم أن
ماسبق أوائل الفصل هى الاعتبارات المشهورة للماهية بين المتأخرين وأما الشيخ الرئيس
فقد يستفاد من كلامه المنقول اعتبارات غير مااشتهر وهى أن الماهية المأخوذة بشرط
لاشئ هى مايتصور معناها وحده بحيث لو قارنها شئ اعتبر ذلك الشئ خارجا عنه غير
داخل فيه فلا يكون ذلك المعنى مقولا على المجموع المركب حال المقارنة بل جزأ منه
ومادته والماهية المأخوذة بشرط شئ بقرينة تقابلها عما سبق مايتصور معناها لاوحده
بحيث لو قارنها شئ اعتبر داخلا فيها فيكون ذلك المعنى عين المجموع المركب حال
المقارنة والمأخوذة لابشرط شئ مايتصور معناها لاوحده بحيث لو قارنها شئ لم يعتبر
دخوله فيها ولا عدم دخوله فيكون مبهما محتملا للقولية على المجموع حال المقارنة
فالحيوان اذا اعتبر بالمعنى الاول يكون جزأ للمركب الذى هو الانسان مثلا واذا اعتبر
بالمعنى الثانى يكون نوعا هو الانسان مثلا واذا اعتبر بالمعنى الثالث يكون جنسا مقولا
على الانسان وغيره من الحقائق المختلفة المشتركة فى الحيوانية فعلى هذا الاصطلاح
تكون الماهية المأخوذة بشرط شئ المسماة بالمخلوطة عبارة عن المركب من الماهية
ومايقارنها فتكون عين الافراد من غير لزوم ماسبق من الاعتراض ومن غير احتياج
الى ماسبق من المصنف من أن جعل النوع عبارة عن المأخوذ بشرط شئ مسامحة
مبنية على كون النوع والجنس والفصل واحدا بالذات فانه انما يتم فى الماهية
بالنسبة الى الانواع دونها بالنسبة الى الاصناف والاشخاص فتأمل وتكون
الماهية لابشرط شئ أعنى المطلقة مبهمة محتملة للقولية ومن هذه الحيثية
تكون جنسا أوعرضا عاما لاعينا لما صدقاتها ولا جزأ منها وان كانت من حيث
الصدق لاتخلو من أن تكون جزأ أو عينا لها كما سبق أنها من حيث المفهوم متنافية
ومن حيث الصدق أعم منها فظهر ان جعل غير المبهم من أقسام هذه الماهية انما
هو من حيث الصدق فمعنى قول المصنف فى شرح المقاصد ان مبنى ذلك على مامر من
كون الاول أعم من الثانى هو أنه كذلك بحسب الصدق لا المفهوم فالمأخوذ لابشرط
أن يكون معه شئ انما يكون جنسا محمولا اذا كان معتبرا على سبيل الابهام بحيث
يكون صالحا لأن يعتبر المقارن له داخلا فيه وخارجا عنه فالمعتبر فيه هو صلاحية تغايره

لاجزء لها كالنقطة وإما من كمية تقابلها كالجسم و(لاخفاء في وجود الماهية المركبة) ويلزم منه وجود البسيطة (ولابد من انتهائها الى البسيطة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ التعدد فكما امتنع عدد متناهيا وغير متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام أولا ثم التركيب قد يكون حقيقيا بأن يحصل من عدة أشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم وآثار وقد يكون اعتباريا بأن يكون هناك عدة يعتبرها العقل أمرا واحدا وإن لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يوضع بازائه اسم كالعسكر (واحتياج بعض الأجزاء الى بعض في المركب الحقيقي ضروري) اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها

واتحاده معا فلو اعتبر فيه التغاير فقط أو الاتحاد فقط كان الاول جزأ والثاني نوعا لاجنسا وظاهر عبارة الشارح «مد ظله» ليس نصا في المراد كما سبق فتأمله ثم لا يخفى أنه استبان من جميع ما سبق أن الماهية سواء على القول المشهور أو على اصطلاح الشيخ إنما قسمت الى المعاني المذكورة بحسب اعتباراتها في الحقيقة يكون المقسم اعتبار الماهية فاندفع ما غالطنا به بعض من ظهر بزي أهل العلم ولم يشم رائحته من أنه كيف يصح تقسيم الماهية الى المخلوطة والمجردة والمطلقة مع أن المقسم هي المطلقة فتفطن (قوله لاجزء لها) أي في حد ذاتها (قوله تقابلها) أشار به الى أن البساطة والتركيب بهذا التفسير متنافيان لا يصدقان على شئ ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذان متضايفين بأن يؤخذ البسيط بمعنى ما لا جزء له بالقياس الى ما تركب منه والمركب بمعنى ماله أجزاء بالقياس الى أجزائه فالبسيط بمعنى جزء المركب والمركب بمعنى الكل له وبهذا التفسير لا منع من صدقهما على شئ كأن يكون بسيطا بالقياس الى شئ مركبا بالقياس الى آخر فتدبر (قال ولا خفاء) أي وجود الماهية المركبة معلوم بالضرورة (قوله لان الواحد مبدأ المتعدد الخ) أراد من الواحد والمتعدد معروض الوحدة والعدد ومن الوحدة والتعدد العارض كما يدل عليه قوله فكما امتنع عدد متناه الخ ويرد عليه أنا سلمنا أن العدد سواء كان متناهيا أو غيره لابد

٧ ح

في المركب الحقيقي

قال قدس سره في حواشي شرح
الشمسية هذا مسلم في الاجزاء الخارجية
المتمايزة في الوجود العيني واما في الاجزاء المحمولة فلا
لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي قطعا بيحوره
ورده السيد وقال بعدم الفرق

الهيولى

لفظ يوناني بمعنى الاصل و
المادة وفي الاصطلاح هي جوهر
في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال
والانفصال محل للصورة الجسمية والنوعية

تعريفات سيد

ماهيةً واحدةً وحدةً حقيقيةً ثم الاحتياجُ فيما بين الجزأين قد يكون من جانبٍ واحدٍ كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنيةِ والنباتيةِ أو الحيوانيةِ اذ الصورة تحتاج الى تلك الموادّ من غير عكس وقد يكون من الجانبين كما في الهيولى والصورةِ فتحتاج الهيولى الى الصورة من حيث ان بقاء الهيولى بالصورة والصورة الى الهيولى من حيث ان تشخصها بالهيولى كذا قالوا (بخلاف) المركب (الاعتباري) فان قيل احتياج الهيئة الاجتماعية الى الأجزاء المادية لازم قطعاً قلنا الصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل

أن يوجد فيه وحدات ويلزم منه انتهاء المعروض المتعدد الى المعروض الواحد لكن لايلزم الانتهاء الى البسيط بمعنى مالا جزء له لجواز أن يكون ذلك المعروض الواحد مركبا نعم يلزم كون العارض بسيطا بالمعنى المذكور ولكنه ليس هو بمدعى كما هو ظاهر فظهر أن هذا الاستدلال مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض كما في شرح المقاصد وقد يستدل على انتهاء المركب العقلي الى البسيط بأنه لو لم ينته اليه لامتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لايتناهى ورد بأن ذلك ممنوع فان معنى المركب العقلي هو مالا يكون تمايز أجزائه الا بحسب العقل وهذا لايستلزم كونه معقولا بأجزائه فالاولى اثبات البسيطة أيضا بالضرورة فتدبر (قوله وحدةً حقيقيةً الخ) للقطع بأنه لايحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان مثلا واحدٌ حقيقيٌّ (قوله من الجانبين) أى لكن لا باعتبارٍ واحدٍ والا لزم الدور (قوله كذا قالوا) اشارة الى أن مبناه على قواعدهم التى لايتم أكثرها كما سيأتى بيانها (قوله قلنا الصورة الاجتماعية) حاصله الجواب عما يقال إنه لايخلو اما أن يراد به الاحتياج فيما بين الاجزاء مطلقا فاحتياج الصورة الاجتماعية فى المركب الاعتبارى الى المواد ضرورى أيضا فلا فرق بينه وبين الحقيق واما أن يراد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم فى المركب الحقيقى كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية أو النباتية أو الحيوانية التى سبق أنها مركبات حقيقية وحاصل الجواب أن المرادَ هو الاحتياجُ بين الاجزاءِ الموجودةِ والصورة

لاتحقق لها فى الخارج اذ ليس من العسكر فى الخارج الا تلك الافراد ولو جعلت الهيئة جزأ من العسكر لم يكن العسكر أمراً موجوداً فى الخارج لأن ما جزؤه عدمى فهو عدمى قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم إنهم اختلفوا فى الماهيات الممكنة أهى بجعل الجاعل أم لا وفى تحرير هذه المسئلة أقوال وما اختاره المصنف هو أن المراد من المجعولية الاحتياج الى الفاعل ولا خفاء فى أن احتياج الممكن الى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية فمن قال بمجعولية الماهية أراد أنها تعرض للماهية فى الجملة أعنى الماهية بشرط شئ ومرجعها الى الهوية (ومن خالف فى مجعولية الماهية) وقال انها ليست مجعولة (أراد أنها) أى المجعولية (من لوازم الوجود) وعوارض الهوية (كتناهى الاجسام) فانه ليس

(قوله من لوازم الوجود الخ) يعنى ليس مراد المخالف أن الصادر عن الفاعل هو الوجود دون الماهية فان الوجود أمر اعتبارى لا يحتاج الى جاعل بل مراده أن المجعول هو الماهية بشرط شئ أعنى الماهية المخلوطة فانها التى تحتاج الى فاعل دون الماهية من حيث هى كما أنها المرادة عند القائل بمجعوليتها فيكون النزاع راجعا الى اللفظ اهـ منه « مد ظله علينا »

الاجتماعية فى المركب الاعتبارى ليست بموجودة فى الخارج فان قيل فعلى هذا يكون مثل الترياق والسكنجبين مركباً حقيقياً ضرورة انه يحدث بتركيبه صورة فى نفس الامر تكون مبدأ للآثار وتحتاج تلك الصورة الى موادها قلت ذلك مسلم ان كانت الصورة جوهرية أما اذا كان الحادث من ذلك مجرد المزاج المخصوص الذى هو من قبيل الاعراض فلا يتم الا بالقول بجواز تركب المركب الحقيقى من الجوهر والعرض وفى الكل تردد كما قيل ثم اعلم أن أجزاء المركب إما أجزاء وجودية كالنفس والبدن للانسان أو عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان أو مختلفة كالسابقية وعدم المسبوقية للاول (قوله ان المراد من المجعولية الخ) قال صاحب المواقف ما حاصله

ذهب جمهور الفلاسفة الى ان الماهية مطلقا مجعولة وذهب بعض الفلاسفة الى ان المركبة مجعولة دون البسيطة وذهب المتكلمون الى انها ليست مجعولة بل امور اعتبارية

قال ارسطو الله تعالى لم يخلق الماهية ولا الوجود بل اتصاف الماهية بالوجود وقال افلاطون خلق الماهية فقط واما الوجود فهو امر اعتباري

ثم في التحقيق ان المجعول هو الوجود لكن بمعنى اتصاف الماهية به لان الوجود امر زائد على الماهية عنده

فانه ليس من لوازم الخ لا يخفى عليك ان هذا يدل على ان الوجود هنا بل الوجود الذهني يستفاد منه ان الماهية غير مجعولة باعتبار وجودها الذهني مع ان وجودها في الذهن سواء بنفسه كما هو مذهب القائلين بالوجود الذهني او بشبحه كما هو مذهب النافين له محتاج الى الفاعل ايضا فلا بد من تقييد ما اطلقه في نفي المجعولية بان لا يتم معناها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كما هو من الكلام يرد هذا القول الزائد

يعني الخلاف لفظيا

اذ يدل على المجعولية بمعنى الثلاثية

المخلوطة لا الثنائية من حيث هي ولا في ه

وجودها وثاني المجعولية بنفسها عن الثنائية من حيث

ه وعن وجودها الا عن الثنائية المخلوطة

المرتاض

من لوازم ماهية الجسم حتى لو تصورنا جسما غير متناه كان جسما (لا) من لوازم (الماهية كزوجية الاربعة) فانها من لوازم ماهية الاربعة حتى اذا تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة (والا) يكن مراد المخالف ماذكر لم يكن للمخالفة وجه (فان احتياج الممكن الى العلة ضرورى) فعلى ماذكر يكون الخلاف لفظيا ولما فرغ عن مباحث الوجود والماهية شرع فى لواحقهما فقال

ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء أيضا وكلاهما من عوارض الممكن لكن الاول من لوازم هويته مطلقا والثانى من لوازم ماهية المركب دون البسيط فافهم (قوله فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظيا) أقول هذه المسألة كما أشار اليه الشارح «مد ظله» مما اختلف فيها الاقوال واضطربت فيها الكلمات بحيث لا تكاد تنضبط فذهب المتكلمون الى أن الماهيات بسيطة كانت أو مركبة بجعل الجاعل وجمهور الفلاسفة الى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقا وبعضهم الى أن المركبات مجعولة دون البسائط وانما تتصور التفرقة لو ثبت أن تقرر المجموع غير مجموع التقررات لكنه غير معقول كما قيل (أقول) يمكن أن يكون القائل بالتفرقة ممن يريد بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا أو جزأ فحينئذ يمكن القول بعدم مجعولية البسائط دون المركبات فتفطن واحتج المتكلمون على ماذهبوا اليه بوجوه أشهرها هو أن الكلام فى الماهيات الممكنة وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتى واحتج المخالف بأن كون الماهية ماهية لو كان بجعل الجاعل لزم على تقدير عدم الجاعل أن لا يكون الانسان انسانا مثلا وهو محال فالمجعول هو وجود الماهية أو اتصافها به ورد بوجهين أحدهما أنه إن أريد أنه يلزم أن يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالته فانه عند ارتفاع الجاعل يرتفع الموجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان أريد بطريق العدول بأن يتقرر الانسان فى نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فانه

(فصل في التعين) تعين الشيء كما في شرح المقاصد غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الأمور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق أنه متعين وإن كان التعين أو المتعين مفهوما كليا

(قوله مشتركا بينه وبين غيره) معنى اشتراك الوجود والماهية والوحدة أن كل فرد من أفرادها إنما ينفرد عنه فرد آخر منها لما ينضم إليها وتضاف هي إليه بخلاف التعين فإن كل فرد منه متميز عن غيره بنفسه لا بما ينضم إليه فكل فرد من أفراد الوجود مثلا نفس الفرد الآخر وإنما يتميز عنه بما يضاف إليه فيكون مشتركا بينه وبين غيره بخلاف أفراد التعين فإنه لا يكون شيء منها عين الآخر بحسب نفسه اهـ منه « مد ظله »

ه منذا ارتفاع الجاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب كذا في شرح المقاصد ولي فيه تأمل فليتأمل والثاني أن الوجود أو الاتصاف ماهية من الماهيات فني القول بمجعوليتهما اعتراف بمجعوليته فلا نزاع حقيقة وفيه أيضا نظر فان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت الماهية عليه من الافراد فتأمل وبالجملة أكثر أدلة المتكلمين على تقدير تمامها أيضا لا تفيد إلا كون الوجود بل اتصاف الماهية به من الفاعل في الحقيقة يكون النزاع على هذا أيضا لفظيا فتدبر (قوله مشتركا بينه وبين غيره) أي بين ذلك وغيره (أقول) فيه بحث فان المراد من اشتراك تلك الامور اما اشتراك كليها بين الاشياء فسلم لكن نمنع عدم اشتراك التعين كذلك فانه أيضا كلي كما يصرح به قريبا وأما اشتراك أفرادها فممنوع ضرورة أن الفرد الموجود من الوحدة مثلا في هذا الشيء غير الفرد الموجود في ذلك الشيء كما هو ظاهر اللهم الا أن يقال ان تعين كل شيء نوع منحصر في فرده كما أشار اليه المصنف في شرح المقاصد بخلاف تلك الامور لكنه في حيز المنع فتأمل (قوله ولذا يصدق قولنا الكلي) في النسخة التي في نظرنا بلام التعليل خلاف ما في نظرنا من نسخ شرح المقاصد فانه بالكاف (أقول) في التعليل نظر فان عدم صدق قولنا الكلي متعين لا يقتضي عدم اشتراك تعين الشيء بينه وبين غيره كما هو ظاهر الا أن يشار بكلمة الاشارة الى تغايره لتلك الامور لا الى وجه

ارادكم ما ذكرتم من الفرق بين الوجود من الامور الثلثة
في ضمن الافراد وبين الوجود من التعين في ضمنها يكون
افراد الثلثة حصصاً منها لا تغاير بينها الا بحسب الاضافة
اليه بخلاف افراد التعين فانها متغايرة ذاتاً مع
قطع النظر عما تضاف هي اليه لكن هذا الفرق
في حيز المنع تأمل مح

اليه كما نبادر اليه وقد فكل فرد من افراد الوجود مثلا نفس الفرد الآخر الخ تأمل
والنقص وبانضمامه اليه وفرد منه على جعل ما صدقاتها عبارة عن القيد والنقص اليه والفناء اليه بدون القيد والنقص وبانضمامها في
لفرد عند علماء المعقول عبارة عن القيد والنقص اليه والحصة عبارة عن المقيد والنقص اليه بدون القيد
بالفرد في قولنا ان كل فرد من افرادها سابلة مبني على عدم الفرق بين الحصة والفرد كما هو مذهب اهل العربية والآنا
عليه التعين متمايز كما صدقاتها تأمل الزنادري وجه ان تعبير الشيخ الاستاذ عن الحصة
مفهوم التعين المطلق كمفهوم الوجود والماهية والوحدة المطلقة مشترك وما صدق
عليه التعين المطلق مغاير لفرد آخر منها فما ذكرنا اندفع ما يتوهم ان
التعين فرد منه لا حصة فكل فرد موجود منه فرد من افراد ما صدق
طلاق والتقييد بخلاف التعين فان الوجود منه في الافراد
حصصاً ولا فرق بين الشيء وحصته الا بالاضافة
وان اعطى ان الوجود منها في ضمن الافراد
لا يكون شيء منها عين الآخر انه حينئذ يتوجه والوجود والوحدة
في المذهب تأمل

مشتركا بينه وبين غيره ولا شيء في التعين
مشترك بينه وبين غيره نعم لا شيء من هذه الامور بتعين ويتشخص كليا
الا لا شيء من التعين بهذه الامور ويعلم في قرينة ذكر التعين
ان المراد بالماهية الماهية النوعية المنحصرة في
اذ المقصود دفع توهم اتحاد الوجود في
مع العارض في محمد
لا الى الآخر محمد

صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على تشخصات الأفراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهية مثلا فان كلا منها متشخص فى نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين بدون التميز حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس على تميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها فى الجنس هذا ثم اعلم أنه اختلف فى أن التعين وجودى أو عدمى حقيقى أو اعتبارى فلا بد فى تحقيق أنه ماهو من بيان ماهو المراد من هذه الالفاظ فنقول (أفراد النوع انما تمايز بعوارض ربما تنتهى) تلك العوارض

التغاير فتدبر فالاولى هو مافى شرح المقاصد (قوله عموم من وجه) ولعل ذلك مبنى على أنهم يريدون من التعين كون الشئ بحيث يصير مانعا من حمله على كثيرين ومن التميز كون الشئ بحيث ينفرد عن مشاركاته فالمعتبر فى الاول كونه جزئيا سواء كان مع اعتبار المشاركة أولا وفى الثانى التمايز عن المشاركات سواء كان فى الجزئى أولا (قوله فى أن التعين وجودى أو عدمى الخ) قد يقال أمر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان اذ لو كان موجودا فى الخارج كان له تعين وهكذا فيتسلسل وقد يجاب بأنه انما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة فى الماهية لتحتاج فى التمايز الى التعين لم لا يجوز أن تكون مخالفة للماهية متمايزة بالذات وانما تتشارك فى لفظ التعين أو فى عرضى لها هو مفهوم التعين وأما حديث كون تعين التعين نفسه فقد قيل انه مدفوع بأن ذلك الاتحاد انما يصح فى الامور الاعتبارية كالحدوث ونحوه وأما التعين فهو من الامور الخارجية العارضة للتعين فى الخارج وتغاير العارض والمعروض الخارجيين ضرورى كذا فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل لا يخفى كما سيأتى وقد يقال انه وجودى لانه جزء المتعين اذ هو عبارة عن الماهية والتعين وهو موجود وجزء الموجود موجود ورد بأنه لم لا يجوز أن يكون المتعين هو نحو الانسان المقيد بالعوارض المشخصة دون المجموع ولو سلم فهم لا يسلمون كون تلك العوارض الموجودة تعينا بل ما به التعين

(الى مايفيدُ الهاذية) وامتناع الشركة اذا كانت الافراد من الموجودات الخارجية (فبعد تلخيص أنّ) المراد من (التعيّن والتشخّص هو تلك الهاذية) الحاصلة بالعوارض (أو ما يفيدها) أى العوارض نفسها (أو كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة) أي أن يشترك فيه (أو عدم قبوله لها) أى للشركة (و) بعد تلخيص (أنّ المراد بالعدمي هو المعدوم أو العدم) المطلق أو (المضاف) المركّب مع وجوديّ كعدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيرًا أو غير المركّب كعدم قبول الشركة (أو ما يدخل في مفهومه العدم) ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة (و) أنّ المراد من (الوجودي) ما كان (بخلافه) فهو الموجود أو الوجود مطلقا أو المضاف أو ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى حتى إنّ العمى عدمي وإنّ اللاعمى وجودي (و) بعد تلخيص (أنّ) المراد من (الحقيقي ما له ثبوت في نفس الامر) أى في حد ذاته (من غير شائبة فرض وتقدير) من العقل (و) أنّ المراد من (الاعتباري) ما كان (بخلافه) بمعنى ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل (لا يشتبه أنّ التعين وجودي أو عدمي حقيقي أو اعتباري) فلا خفاء في أنّ العوارض وجودية والهاذية اعتبارية وكون الفرد بحيث لا يقبل الشركة أو عدم قبوله لها عدميان (و) أيضًا (لا يشتبه) عليك (أنّه) اى التعين لا يحصل بانضمام

(قوله الى ما يفيد الهاذية الخ) لعله أراد بما يفيدها كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة (قوله وامتناع الشركة) عطف تفسير للهاذية (قوله أى العوارض نفسها) تفسير ما لا تفسير ضمير المفعول فانه للهاذية وتخصيص ما يفيد بالعوارض مع أنها مفيد بعيد اغناء للتصريح بعده بالمفيد القريب أعنى كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة فتدبر (قوله أى أن يشترك فيه) أى معنى التعين هو كون الفرد بحيث يمتنع أن لا يشترك فيه أفراد أى يمتنع أن يحمل على كثيرين لا كونه بحيث لا يشترك مع غيره في شئ اذ لا متعين الا وهو له شريك في أمر كلى فافهم (قوله المركب مع وجودى الخ) أى المعتبر على طريق العدم والملكة (قوله أو غير المركب) أى المعتبر على طريق الايجاب والسلب

قوله لا الخ والحاصل [او عدم]
انه يبعد عروض العوارض المفيدة للبذنية
تحصل البذنية للفرد بحيث لا يقبل الشركة ويحصل
له عدم قبول الشركة فذهب كل من المصطلحين الى ان التعين [الزيادات]
عبارة عن واحد من تلك الاربعة المتلازمة تأمل

ق فان قيل يلزم ان ... معارضة ... مع البعض وهذه العارضة
ان النقيض لو كان مستندا الى الوجود الخارجي لزم ان لا يكون لما ذكر نكتة مستندا م
اللازم باطل فكذا الملزوم

الثلثة استناده ببنية استناد ما بينه والا فمن امور اعتبارية عندنا
للبذية لا على البذية ذكرى الزوداه وعدم توارثها فعلى هذه العلة
الا لو ثبت على تقدير كون عبادة عن العوارض البذية ه
اما استند الى الفاعل القادر استناد الاثر
مخصوصا عند تحققها في الخارج ه
عند بعضهم الكلي

الكلي من الكليات المنحصرة في افرادها كواجب الوجود والكوكب النهاري كال حصفكم القديم الزائد الزنادي
فاذا ان يثبت الامر الا انه مع الكلية وحصول مع الجزئية قلت غاية ذلك ان يكون ذلك
الاشتراك ذكما كثر القيود قل الاشتراك نسبه التنبيه على الكلية ويتوقع الجزئية
الطيور والمجموع لا يصدق الا على الثالث فنا نقام كل قيد خاص بقيد
على جميع الحيوانات سوى الطيور والمنضم اليه صادق على جميع
والمنضم اليه لا الطاهر الولود فان المنضم صادق
المجموع فيما الكلم كل واحد من المنضم
فان قيل يكون ان يكون حكم
يكون للمتكلم الخ

حيث قال صاحب الفهم اعني ان الحق ان على التقيض تحقق الماهية في الخارج للقطع بكونها شيئا ممتازا
جاز ولا نفي بالتنبيه الا ان هذا فهو على التنبيه وتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ابن الحاج
لا بد فيه من كونه اه اي في حصولها من كون المعدوم او الفرد فالظرفية على المعنى الثالث م قيل
ظرفية اي ان ما ... فاما هو ما انه في مادة الشيخ بهذا البيان لا يجري فيه
بمعنى كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة فلو الزنادي

الكلي الى الكلي لان كلاً من المنضم والمنضم اليه يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين والتعين على كل تقدير لا بد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل ذلك فهو (انما يستند الى الفاعل القادر) المختار كغيره من الممكنات على ما هو عندنا من استناد الكل اليه تعالى (أو الى الوجود الخارجي) عند بعض للقطع بأن الماهية اذا تحققت في الخارج لا تقبل الشركة وإنما تقبلها في العقل فان قيل فيلزم أن لا يتعدد التعين لان الوجود أمر واحد ومقتضى الواحد لا يكون الا واحدا أجيب بأن الوجود وإن كان بحسب المفهوم واحدا لكن تتعدد أفراده بحسب الازمنة والامكنة وسائر الاسباب وبعدا اعترض بأن الدوران لا يفيد العلية فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه

(قوله لان كلا من المنضم والمنضم اليه الخ) ان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز أن يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام هنا سوى أن العقل يعتبر مفهوما كليا ثم يعتبر له وصفا كليا ومعلوم بالضرورة أن الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهاذية وان كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية وامتناع قبول الشركة أو يقال مرادهم من نفي حصول التعين من ذلك الانضمام هو أن انضمام الكلي الى الكلي لا يستلزم التعين والتشخص لأنه لا يفيده أصلا فالمقصود أن المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على كثيرين لابد أن يسند الى أمر يستلزمه (قال فهو إنما يستند الى الفاعل القادر الخ) فهو الموجد عندنا لكل ماشاء من التشخصات على ما سيأتي تفصيله

(قوله لا يفيد العلية) أي فيجوز أن الوجود مامعه التعين لا ما هو علة التعين

قلنا قطع النظر عن الشئ لا يوجب انتفاءه (أو الى أسباب أخر ك) ماذهب اليه الفلاسفة من أن التعين قد يستند الى (نفس الماهية) فينحصر نوعها فى الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذى علل بها ولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها معللا بها وأما اذا كانت الماهية متعينة فى ذاتها ممتنعة فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلا

(قوله لا يوجب انتفاءه) وبالجملة عند الوجود لابد من أمر يستند اليه الوجود فيجوز أن يستند اليه التعين أيضا ولو سلم فالوجود لا يقتضى الا تعينا ما والكلام فى التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب مالم يبين أن وجود كل فرد يقتضى تعينه الخاص (قوله كما ذهب اليه الفلاسفة الخ) حاصل ماذهبوا اليه على ما يستفاد من شرح المقاصد هو أن الموجود اما مادى أو غيره والثانى اما واجب كالبارى أو ممكن وهو العقل والاول إما مادى فى ذاته كالاجسام والاعراض أو مادى فى التعلق كالنفوس البشرية والفلكية فغير المادى بقسميه تعينه مستند الى نفس ماهيته فتنحصر كل ماهية فى فرد لكن العقول لما كانت مختلفة الماهيات متعددة عندهم تعدد افرادها وكل فرد منها لنوع من الماهية انحصرت فيه بخلاف الواجب فان ماهيته لما لم تكن متعددة بل واحدة انحصرت فى فرد واحد ولم يتصور هناك تعدد أصلا لا بحسب الفرد ولا بحسب النوع والمادى بنوعيه تعينه مستند الى مادته أى محله والمراد منه كما فصله بعضهم المعروض فى الاعراض والمادة فى الاجسام والمتعلق فى النفوس بناء على ماذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به اذا عرفت هذا عرفت أن فى تحرير الشارح «مد ظله» نوع اضطراب فان قوله فينحصر نوعها فى الشخص الواحد الى قوله هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها الخ لبيان استناد تعين المجردات كالعقول الى ماهيتها فحينئذ اما أن يريد بقوله وأما اذا كانت الماهية متعينة فى ذاتها الخ بيان أن ماهية الواجب عديلة ماهية المجردات فى أن تعينها ليس معللا بها زائدا عليها بل هو عينها كما هو الظاهر من السياق فمع أنه

لان

العلة انما هو مطلق

الصورة لا بشرط فلو كانت

الهيولى الواحدة بالشخص في حد ذاته

معلولا لزم ان يكون المطلق المبهم علة موجودة للمتشخص

في ذاته وهو ممتنع عند العقل لما قالوا ينتقض العقل عنه

ان يكون الادون علة للاشرف كما افاده حضرة الاستاذ المدقق

فما عمر الله اجلاله بالتدريس على التدريس واقول في الجواب لم لا يجوز ان يكون

افتقار ذات المادة للتشخص مشروطاً بمصاحبتها للصورة لا بذات المادة مع مصاحبتها

لا بتقييد بل المتشخص ذات الهيولى لكن افتقارها لها مخصوص بوقت مصاحبتها لها ابن البرهان

رحمه

فتشخصها وتعددها
باعراض الخ ويتجه لان
التعدد الذرى الحاصل لهيولى العناصر على تقدير
وحدتها النوعية لو كان بالاعراض لكان تشخصها بالاعراض
فنا في مذهب الفلاسفة ثم ان التشخص لا يكون معللا بما يحل في الماهية
بل تحليلها وارجاع ضمن تشخصها وتعددها الى العناصر مع كونها غير علاجه السبك
العبادة غير بينة كذا في التعدد النوعي والتشخص الى اصل لها في ضمن اشخاص الاجسام
المنفية على تقدير وحدتها الشخصية فانه يبقى تشخص القابل بما حل فيه بل تبين ابعاضها مثل
في نفس تقدير فان هذا الكلام من الغوامض لا يصل اليه الا من فضله الله بنعمه العليا ١ه
على التشابه ١ه متصور

ازيد في بحث لان البسيط على تقدير كونها واحدا بالشخص كما افاده الاستاذ الا انه اخذا من صريح كلام عبارته حيث قال
هيولى العناصر واحد في حد ذاته تنفصل ولا تتكثر فيه اصلا بل التكثر انما هو في الصورة الجسمية الحالة فيها وذلك التكثر الحاصل لها بسبب
استعدادات عارضة على الهيولى فيكون تشخص كل من الافراد الحاصلة من حلولها فيها بسبب عوارضات بها قبل على مادتها لكن هذا لتعددها
الذرى الحاصل للصورة الجسمية بهذه الا ان المتصح للتعدد والتخصيص للمادة على دمه غير مناف لوحدتها الشخصية كيف منفصل في حد ذاته لتوقف بالوان
متعددة فتعددها بالتخصيص كيف يا في نواتهم تبين الا انهم لا يتكلمون بما يحل فيها فان هذا توضيح كلام المولى عبد الحق وليس شعري ان التعدد الذرى للماهية بسبب
عوارضات مادتها كيف ... الاشكال النير الوارد فان حكمهم بامتناع تشخص الحال بمحله انما هو اللزوم بما يحل في نفس الماهية لا بما يحل في مادتها وشأنه
بانتها واعجب من هذا ما ارد نفع في نفسها كما اعتبره الاستاذ فلا لزم تشخص الحال قبل تشخص المحل كما قالوا فلو
اعتبر تشخص الباص البسيط بما هو في الخارج مع وحدة المادة وامدة بالتشخص لكان بالنظر الى ذاتها ترجع قطع النظر عن تشخصه عن تبيين فالحق
في الخارج وانت تعلم انه لو كانت المادة واحدة بالشخص في ذاتها لا تحتاج في التشخص الى شيء وباعتبار صورها جزء الجسم مستقيما
عن الصورة فانه على هذا التقدير مستخص في ذاتها الحكماء وضعوا فصلا على حدة لا ثباتها على مذهب فانها جزء الجسم
اس ما دفع عنها مع انه قاطبة الحكماء علة لتشخص البسيط واما على مذهب من قال انها على سو
ثم قال ان الصورة المطلقة على التشخص لما كان عين الوجود كما نقل المحقق
جده لها تنزل اما اولا فان التشخص في حاشية القديم فحينئذ استغنت المادة
الدواني عن العلم الثاني في حاشية القديم ومستغنية عنها من
جهة التشخص عن الصورة كانت ما قلنا فلا مانع على تقدير
جهة الوجود ابعد وانا ثانيا فلانه يجوز ان تكون
تسليم تغاير هما الا يجوز ان تكون الصورة علة موجودة
للمادة

(أو الى (المادة المتشخصة) إما بالذات كهيوليات الافلاك فان هيولى كل فلك متشخصة فى نفسها وممتازة عن هيولى فلك آخر وإما (بما يلحقها من العوارض المتعينة فى نفسها اللاحقة (بحسب تعاقب الاستعدادات) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها تشخصها وتعددها باعراض تلحقها بحسب تعاقب استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك

خلاف ماذهبوا اليه هنا كما مر آنفا يرد عليه أنه مع القول بزيادة تعينها عليها وكونه معللا بها يتم القول بأنه لايتصور هناك تعدد لافردا ولا نوعا كما سبق الا أن يقال المراد أنه حينئذ لايتصور تعدد لاذهنا ولا خارجا على ما صرح به المصنف فى شرح المقاصد من أن قولهم ان لكل موجود ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد أفرادها فى الخارج مخصوص بغير الواجب تعالى فانه فى حقه محل نظر فتأمل واما أن يريد به بيان أنها عديلة ماهية المجردات فى امتناع تعدد افرادها مطلقا وان كان تعينها معللا بها أيضا كان حق العبارة أن يقول هذا اذا كانت الماهية مختلفة متنوعة وأما اذا كانت متحدة كالواجب تعالى فلا يتصور هناك الخ فتفطن فان الامساك عن تحقيق أمثال هذا المقام ليس سبيل الكرام (قوله من العوارض المتعينة فى نفسها الخ) اشارة الى جواب مااعترض عليه من أن تعين الاعراض الحالة فى المادة انما هو بتعين المادة على ماسيجيء فلو تعينت المادة بها كان دورا وحاصل الجواب أن تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المتعينة بنفسها بتعين ما لا بتعيناتها الخاصة الحاصلة بتعين المادة فلا دور ولا حصول التشخص بانضمام الكلى الا أنه يرد أنه اذا جاز ذلك فلم لايجوز تكثر الماهية وتعين أفرادها بما يلحقها من الامور العارضة من غير لزوم مادة كذا قيل

﴿فصل﴾ في بيان (الوجوب والامتناع والإمكان) هي من الامور العارضة للماهية بالقياس الى الوجود كالقدم والحدوث كما سيجيء إن شاء الله تعالى وهي (معقولات) أي معانٍ عقلية (تحصل من نسبة المفهوم الى هلية بسيطة) أي وجوده في نفسه كأن يقال هل العنقاء موجود (أو مركبة) أي وجوده لامر كأن يقال هل الحركة دائمة قال في شرح المقاصد ان هل إما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه أو مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه أو وجوده لامر حصل في العقل معانٍ هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء أو ربط الشيء بالشيء بواسطة الوجود إما على وجه الوجوب كقولنا صانع العالم موجود والاربعة يوجد لها الزوجية أو على وجه الامتناع كقولك شريك الباري موجود والاربعة يوجد لها الفردية وإما على وجه الامكان كقولنا الانسان موجود أو يوجد له الكتابة والياء والهاء في هلية كهما في كمية (و) هذه الامور الثلاثة (تصورها ضروري) لا تحتاج الى تعريف (والتعريف بنحو ضرورة الوجود) للوجوب (أو ضرورة العدم) للامتناع

(قوله هي من الامور العارضة للماهية الخ) قيل جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية انما هو بالنظر الى أن ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما أو الى أنه من أوصاف الماهية المعقولة أو لكونه في مقابلة الامكان (قوله فاذا نسب المفهوم الى وجوده الخ) أي اذا حمل الوجود في نفسه أو لامر على مفهوم سواء بطريق الايجاب أو السلب حصلت تلك المعاني فلا يرد انها تحصل عند حمل العدم أو الربط بواسطة كما تحصل عند حمل الوجود كذلك وذلك لاندراجه فيما ذكرناه كما صرحوا به

من نسبة الكلام موضوعًا او محمولًا الاول في البسيط والثاني في المركبة

اي كالسعادة في المثال الثاني

الحجر كذا

كالذات في المثال الاول

الحجر كذا

غير ذلك من موارد الاستعمال

الا الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الخ

كتابه اصلا بدون هذه النسبة لانك ان كلا فلا نسلم

مقصود بها ضعيف فانه من لا يقدر على الا

شرح مرانف

يس

انه بحيث اذا عقل مستندا الى الوجود يلزم في العقل معه كونه الوجوب فراجع

انه نتيجة الامر ثم واجب وقديم في الخارج كما بانه قلت ايضا جوابه بامر ما اذ الانسان يعم كون الشيء واجبا في الخارج

ذي مقولات في الامر نائية فانه قيل المقول الثاني ما لا يحاذي به شيء في الخارج مع

وقدم وجودها او عدمها نائل

الزنادر

صدرتها امكان وجودها او عدمها

اتصافها بها بحيث يمنع امكان الماهية ووجودها وامتناعها ووجوبه وجودها او عدمها من

الوجود والعدم بعينه والقدم والاتصاف الماهية بها بواسطة

اذ الموصوف حقيقة اولا وبالذات

كالقدم والحدوث آه

ونحوه او بالوجوب

الزنادر

او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء اراد بالشيء الاول غير الوجود بقرينة المقابلة

والا فالمطلوب بهل البسيطة ايضا وجود شيء هو الوجود لشيء واعلم انه

النموم من تقرير الفاضل المحشي انه لا يسأل بهل المركبة عن الاحوال الخ

تعرض للماهية من حيث هي موجودة كانت في الخارج او

سدرة ولعل ذلك مجيء محض اللغة

(أو لا ضرورتهما) للامكان (لفظى) يقصد به تفسير مدلول اللفظ وضرورة التصور انما تغنى عن التعريف المعنوى (وينقسم كل من الاولين) يعنى الوجوب والامتناع دون الاخير أعنى الامكان لانه ذاتى ليس إلا والا لكان الشئ واجبا أو ممتنعا أى ضرورى الوجود أو العدم بالذات ولا ضرورى الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهذا معنى الانقلاب (الى الذاتى والغيرى) لان ضرورة وجود الشئ أو لا وجوده فى نفسه أو ضرورة وجوده لشئ أو لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذات الموضوع كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتى والا فغيرى (فالموصوف بالذاتى من

(قوله يقصد به تفسير مدلول اللفظ الخ) ولهذا لا يتحاشى من أن يقال الواجب ما يمتنع عدمه والممتنع ما يجب عدمه والممكن مالا يجب وجوده ولا عدمه ولا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا (قوله وعدم اجتماع النقيضين) مثال الامتناع الذاتى الحاصل من النسبة الى الهلية البسيطة كالمثال الذى سبق وسيأتى أعنى شريك البارى وههنا بحث لم أر من تعرض له وهو أن الامتناع المعقول هنا انما حصل من نسبة وجود الاجتماع للنقيضين لا وجود الاجتماع فى نفسه فان الاجتماع ليس ممتنعا فى نفسه بل الممتنع انما هو وجوده للنقيضين وكذا الشريك ليس ممتنعا فى نفسه بل الممتنع انما هو وجوده للبارى فهما كامتناع الفردية للاربعة فى الحصول من النسبة الى الهلية المركبة مع اتفاقهم على تمثيلهما للهلية البسيطة والجواب أن الامتناع لاجتماع النقيضين قد يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ رابطة بين الاجتماع والنقيضين كأن يقال هل الاجتماع يوجد للنقيضين فحينئذ يكون مستفادا من الهلية المركبة وقد يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ محمولا كأن يقال هل اجتماع النقيضين موجود فيكون مستفادا من الهلية البسيطة وهذا هو المراد عند المذكور وبه ينحل حديث امتناع شريك البارى وغيره فتدبر فانه دقيق ومزيد أيضا (قوله والا فغيرى) أى وان لم تكن ضرورة الوجود واللا وجود البسيطين أو المركبين بالنظر الى ذات

الواجب) أى الموصوف بالوجوب الذاتى (واجب الوجود لذاته) كما اذا أخذ الوجود محمولا (وهو الله تعالى أو) واجب الوجود (لشئ آخر) هو الموضوع كما اذا أخذ رابطة بين المحمول والموضوع (كزوجية الاربعة) فانها لازمة ماهية الاربعة وواجبة الوجود لها نظرا الى نفسها من غير احتياج الى أمر آخر (و) الموصوف بالذاتى (من الممتنع) أى الموصوف بالامتناع الذاتى هو إما (ممتنع الوجود لذاته) كما اذا أخذ الوجود محمولا (كشريك البارى أو) ممتنع الوجود (لشئ آخر) هو الموضوع كما اذا أخذ رابطة بين الموضوع والمحمول (كفردية الاربعة والموصوف بالغيرى) من الواجب (كممكن هو واجب الوجود

(قوله لذاته) ليست اللام هنا وفى قوله لشئ آخر للتعليل فتكون متعلقة بالامتناع بل لام الاضافة فتفيد اضافة الوجود الى مدخولها اه منه «مد ظله»

الموضوع كوجود زيد مثلا حين وجوده وعدم بكر حين عدمه ووجود القيام لزيد كذلك وعدم القعود لبكر كذلك (قال واجب الوجود لذاته) يحتمل أن تكون اللام صلة الوجود للاختصاص لا التعليل وكذا فى المعطوف بقوله أو لشئ آخر فيكون المقصود افادة تعميم الوجوب الذاتى على البسيط والمركب ويحتمل أن تكون اللام فيهما صلة الوجوب للتعليل فيكون المقصود افادة التعميم مع التصريح بكون الوجوب فيهما ذاتيا فتأمل فانه دقيق (قوله فانها لازمة ماهية الاربعة وواجبة الوجود لها الخ) أى واجبة الثبوت لماهية الاربعة نظرا الى نفس تلك الماهية لا واجبة الوجود لذات الزوجية بمعنى اقتضائها الوجود بالذات ليلزم المحال قال فى شرح المقاصد وبهذا سقط ما فى المواقف من أنه يلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذاتها وهو باطل وذلك لانه ان أراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة أو لذات الماهيات فبطلان التالى ممنوع (قوله كممكن هو واجب الوجود) أى

حين وجوده و) من الممتنع كممكن هو (ممتنع الوجود حين عدمه) ثم الامكان بالمعنى المذكور هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات (وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود) مع قطع النظر عن جانب العدم فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع (أو) بمعنى سلب ضرورة (العدم) مع قطع النظر عن جانب الوجود فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب (فيسمى بالامكان العام لعمومه الخاص وضرورية الطرف الآخر وقد يعتبر

لذاته أو لشئ آخر وكذا قوله ممتنع الوجود (قوله حين وجوده وحين عدمه) أشار به الى أن كون الاول واجبا بالغير والثانى ممتنعا به انما يكون اذا لم يكن الوجوب والامتناع فيهما لذات الموضوع فانهما لما اعتبر كونهما حين الوجود والعدم للموضوع فهما لعلة أخرى غير ذات الموضوع فتأمل (قوله المقابل للوجوب والامتناع) وذلك لان بينهما انفصالا حقيقيا لان كل مفهوم اما أن يكون ضرورى الوجود أولا والثانى اما أن يكون ضرورى العدم أولا فالثلاثة لاتجتمع ولا ترتفع والاعتراض بضرورى الوجود والعدم غيروارد لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضرورى العدم فافهم والتقييد لافادة أنه لاينفك عن الوجوب والامتناع بالغير كما سبق قال فى شرح المقاصد الامكان ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير لكن بحسب التعقل بأن لايلاحظ الماهية ولا علتها وجود أو عدم لابحسب التحقق اه أقول لو أطلق الامكان بمعنى لاضرورة الوجود والعدم بالغير أيضا حصل التقابل بينه وبين الوجوب والامتناع بالغير أيضا لكنه لما لم يتحقق له مصداق فى نفس الامر لم يعتبروه كما مر فتأمل (قوله مع قطع النظر عن جانب العدم) أى لامع النظر الى ضرورة العدم فانه لو نظر الى ضرورة العدم مع سلب ضرورة الوجود انحصر فى الامتناع وليس يفهم معنى الضرورة

الامكانُ (بالنظرِ الى الاستقبالِ) بمعنى جوازِ وجودِ الشئِ في المستقبلِ

من اطلاق لفظ الامكان أصلا بل المفهوم منه اذا قيد بالعدم هو أن الوجود ليس بضروري أعم من أن يكون العدم غير ضروري أيضا كما في الامكان الخاص أو ضروريا كما في الامتناع فاذا قيل ان الممتنع ممكن فمعناه هو أن وجوده ليس بضروري لأن عدمه ضروري غاية الامر أن سلب ضرورة الوجود قد يصدق بما عدمه ضروري فتفطن وكذا معنى قوله مع قطع النظر عن جانب الوجود أى لا مع النظر الى ضرورة الوجود فانه لو نظر اليها معه لانحصر في الوجوب وليس يطلق الامكان عليه غايته أنه قد يطلق على معنى يصدق بالوجوب أيضا والحاصل أن العامة يفهمون من امكان وجود الشئ نفي امتناع وجوده ومن امكان عدم الشئ نفي امتناع عدمه ولهذا يسمى بالامكان العامي كما يسمى بالامكان العام ولفهمهم عند اطلاقه كذلك نفي الامتناع منه قد يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيمهم الكلي الى الممتنع والممكن الذى أحد أقسامه مايوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره فافهم اذا سمعت هذا علمت أن ماسبق الى بعض الاوهام من أن للامكان العام مفهوما واحدا هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين على الابهام بحيث يشمل الثلاثة أعنى الامكان الخاص والوجوب والامتناع بعيدٌ جداً اذ لايفهم هذا الاعم من امكان الشئ على الاطلاق بل انما يفهم أحد المفهومين من امكان وجود الشئ والآخر من امكان عدمه فتدبر ولهذا قال في شرح المقاصد ماحاصله أنه بهذا ينحل مايقال على قاعدة كون نقيض الاعم أخص من نقيض الاخص من أنه لوصحت لصدق قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ماليس بممكن خاص إما واجب أو ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم أن كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام وهذا اذا ضم للمقدمة الاولى أعنى قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص أنتج كل ماليس بممكن عام فهو ممكن عام وهو باطل لاستلزامه اجماع النقيضين اه ووجه الانحلال مامر من عدم كون مفهوم الامكان العام واحدا يشمل الامكان الخاص والوجوب والامتناع معا بل له مفهومان يراد منه عند اطلاقه أحدهما الصادق اما بالامكان الخاص مع الوجوب فقط أو به

بحسب القلة والكثرة الخ بناء على حصول الكثرة
مما لا بد منه او القليل فان استعداد
النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة
وبعضهم استعداد الضعف لان استعداد الجنين للكتابة
اضعف من استعداد الطفل لها واعلم ان الامكان الاستعدادي يعدم
بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع
ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع ويوجد غير
الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم للماهية
لانه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي
للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي
فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية فاصلة للشيء مشبهة اياه لا ناقصة الكمال وجود
الحادث كالقدرة والضعف او بعد كالنفي بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تأثير المؤثر وايجاده
الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود بل كلاهما بالنظر اليه على السواء عن ربه

الى آخ

وبهذا المعنى الاخير للامكان الخ فانه
بالمعنى الاول امر اعتباري لا يحتاج
الى محل موجود بخلاف
الثاني بعدم

وبهذا رد
على من قال بهذا الدليل
يثبت للامكان الذاتي لا الا
ستعداد فان اراده لاثبات الامكان
الاستعدادي لا يخلو من فساد فالجواب بعدم
النزاع ببيان الامكانية غير شاف فافهم كذا
ايضا من طرف الفاضل الشيرازي الزاهدي

من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء أخلى من الضرورة كان أحق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما أحدهما (ويسمى) الامكان (الاستقبالي و) قد يعتبر (بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء) من الصور والصفات والاعراض (باعتبار تحقق الشرائط شيأ فشيأ) ولا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة فيتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وهذا الامكان ليس لازما للماهية لانه يوجد بعد العدم بحصول بعض الشرائط والاسباب ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل (فيسمى) الامكان (الاستعدادي وهذا) المعنى الاخير للامكان (مراد من قال كل

الامتناع فقط لا بالثلاثة معا فحينئذ لا نسلم بطلان النتيجة المذكورة لان الامكان العام المنفي بمعنى والمثبت بمعنى آخر فلا تناقض أصلا فتمت القاعدة المذكورة فتأمله فانه دقيق جدا (قوله من غير نظر الى الماضي والحال الخ) قال في شرح المقاصد ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود يخرجه الى الوجوب ضرورة فيجب عنه الخلو والتحقيق أنه ممكن في جانبي الوجود والعدم فكما أن الوجود يخرجه الى الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما اهـ أقول القول بوجوب الخلو عن الوجود أو العدم اما ان يراد منه وجوبه في الحال قلنا ممنوع فان الوجوب أو الامتناع في الحال لا ينافي الامكان في الاستقبال اذ الكلام في الوجوب والامتناع بالغير كما هو ظاهر واما أن يراد وجوب الخلو في الاستقبال فلا يفيد اشتراط الوجود والعدم في الحال كما هو المطلوب فتأمله ثم قال والظاهر أن من اشترط ذلك أراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث

حادثٍ مفتقرٍ الى مادةٍ) قديمة اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة أخرى وهلم جرا فيتسلسل (تكون) تلك المادة (محلاً للامكان) فان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي وليس بجوهر لكونه اضافيا فيكون عرضا ويستدعي محلا موجودا ليس نفس ذلك الحادث لامتناع تقدمه على نفسه ولا أمرا منفصلا اذ لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة (و) يفتقر الى (مدة) سابقة على وجوده (بها يكون تعاقب الحوادث) على المادة من الشرائط والاسباب (واعلم أنهم)

لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم بشرط الوجود فى الحال صح ذلك من غير لزوم المحال اهـ أى من غير لزومه فى الصورتين أقول ظهر مما قررنا أن حديث اشتراط الخلو فى الحال ممنوع وان الظاهر من الامكان الاستقبالى اذا قيد بجانب الوجود هو معناه أن وجوده فى الاستقبال ممكن أعم من أن يكون بطريق الحدوث والطريان أو بطريق الاستمرار وكذا فى جانب العدم فافهم (قوله لاحتاجت الى مادة أخرى الخ) هذا استدلال على كون المادة المفتقر اليها قديمة وأما الاستدلال على الافتقار اليها فهو مافى المتن من قوله تكون محلا لامكانه ومبنى كليهما على أن كل حادث بهذا المعنى ممكن كما سيصرح به (قوله لامتناع الانقلاب) قد يقال لانسلم كون الحادث قبل الوجود ممكنا ولا امتناع الانقلاب فان الحادث ممتنع فى الازل لان الازلية تنافى الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وأجيب بأن قولكم فى الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم أنه يصير ممكنا فيما لا يزال اذ الحادث فى الازل ممتنع أزلا وأبدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم أن الحادث ممتنع فى الازل بل هو ممكن أزلا وأبدا فأزلية الامكان ثابتة للحادث دائما وامكان الازلية منتف عنه دائما (قوله اذ لا معنى لقيام امكان الشئ الخ) قد يقال امكان الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل قلنا ذلك ممنوع فان الاقتدار المذكور قد يعلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال

فلزم الا يكون كل حادث قبل
وجوده استعدادات وهي
وجودية وليست بجواهر
الى آخر ما ذكر لب

فان الحادث قبل
اي لو لم في الاستعداد لان
لان تخصيص كل حادث بوقته لم
لم يكن لتمام الشرائط والاستعدادات المتغيرة
التناهي عند ذلك الوقت وعدم تمامها قبله لزم الترجيح
بلا مرجح بناء على كون الفاعل موجبا لم يكن بيده بما يأتي دائما يكون
بانه بنات كون الفاعل مختارا وبهذا يظهر ان بناء الخلاف في افتقار الحادث الى
الا المادة القديم وعدم انتفاء في كونه موجبا او مختارا
الا مادة قديمة او تلك المادة نفسها او بالجواهر فيها فاية البيان الذي هو
مادة النفس ليس بقديم بل القديم هيولاه وكذا الكلام في موضوع بعض الاعراض
كبياض القطن
بخلاف البعض الآخر كالنار للحجر
كانت الحادثة فانه قديم بمادة
وصورته عندهم كما يأتي

او بالشرط الحاصل

لو سلم انه لو
بنا وفي غيره ما صفته
السند غير مستدل بلية بل تنحي
والترتب على انتفاء التالي لانتفاء المقدم فلا ينتج
ان قوله الخ لكنه غير مسلم دفع للمقدم وهو لا ينتج
دفع التالي ونظيره قوله الخ عن ذكره طار ذو حاف قبلها
لما درست ولكنه لم يطرد

لكنه غير مسلم
ان اريد بالامكان في الصغرى الامكان
حاصل الرد انه
الاستعدادي فهو مسلم والدليل غير
مثبت لها وان اريد الامكان الذاتي فيمكنا
لكنه غير مسلم والقول بكون الامكان
وجوديا مم ... اذ لا يلزم من
انتفاء الامكان الاستعدادي الانقلاب
فافهم
سيد احمد

ارجع
الدليل الذي
بقوله فانه الحادث قبل
وجوده ممكن الخ وقوله والدليل
او قوله لامتناع الاستلزام مم
وليس هذا الخ جواب عما يتوهم انه
اذا لم يكن الحادث قبل وجوده
ممكنا بهذا الامكان لزم كونه ممتنعا
قبله ثم اتصف به فيلزم الانقلاب
من الامتناع الى الامكان بمعنى الملازمة
اي الاستعدادي مستندا بان المقابل للوجوب
هو الامكان الذاتي والامتناع
الاستعدادي مع
يلزم من انتفائه
احدهما مم
وقت الدرس

قولهم بهذا الافتقار (لو سلم أن كل حادث بهذا المعنى) يعني بالامكان الاستعدادي (ممكن) لكنه غير مسلم وليس هذا في شيء من الانقلاب لأن المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي اللازم للماهية الممكنة ونحن لا ننفيه عن الحادث وهو لا يقتضي محلا موجودا والا لم يكن للممكن حال عدمه فلم يكن لازما لماهية الممكن (م) الحكم بـ (احتياج الممكن) في وجوده وعدمه (الى المؤثر) ويلزمه الحكم (بامتناع ترجيح أحد طرفيه) اللذين هما متساويان لا ترجيح لاحدهما على الآخر (بلا مرجح) من خارج (ضروري) بعد

هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا فافهم (قوله والا لم يكن للممكن حال عدمه الخ) فيه أنه لا يستلزم المدعى فان الخصم يعترف بأن الممكن له الامكان قبل وجوده كما سبق وأنه لازم لماهيته مع أنه قائل باقتضائه المحل الموجود الذي هو مادة الممكن فليس لزومه للماهية منافيا لاقتضائه المحل الموجود كما هو ظاهر فالصواب أن يتمسك في عدم الاقتضاء المذكور بكون الامكان أمرا اعتباريا غير مقتض لمحل موجود ليكون ردا على مدعى الخصم وما تمسك به من كون الامكان أمرا وجوديا مقتضيا لمحل موجود فتبصر (قوله ويلزمه الحكم الخ) قال في شرح المقاصد ولتلازم هذين المعنيين بل تقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول اه فافهم (قوله اللذين هما متساويان لا ترجيح لاحدهما الخ) اعلم أن المستحيل الضروري هو ترجح أحد طرفي الممكن أي وجوده وعدمه على الآخر من غير مرجح أي مؤثر خارج من نفس ذلك الممكن يؤثر فيه بتحصيل أحد طرفيه وترجيحه على طرفه الآخر وقد ينبه على ذلك بأنه لو لم يكن أحد الطرفين من مؤثر لكان من نفسه فكان واجبا أو ممتنعا هذا خلف وانه لو لم يكن المؤثر خارجا بل كان من نفس الممكن لم يكن نسبته الى طرفيه على السواء وقد قرر أنه كذلك هذا خلف فظهر أن ترجح أحد طرفي الممكن من نفسه وكذا ترجيح الممكن لاحد طرفيه بنفسه ممتنعان ضرورة وهما متلازمان ولذا تراهم قد يذكرون كلا مكان الآخر بقي أن ترجيح المؤثر الخارج عن الممكن لاحد طرفيه هل

تصور طرفي الحكم من غير افتقار الى دليل فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل لأمر خارج فان قيل يمكن أن يقال وقوع الممكن لا لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا بطلانه يظهر بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر (وهذا) الترجيح المذكور الذي قلنا بامتناعه (غير

يجوز بلا داع ومخصص يستدعي تأثيره في أحد الطرفين أولا فالتحقيق أن ذلك المؤثر ان كان مختارا كما هو عندنا فترجيحه بلا داع كذلك جائز بل واقع ضرورة ان ارادته كافية في ذلك التخصيص كالهارب يسلك أحد الطريقين والجائع يأكل أحد الرغيفين وان كان موجبا كما هو عند الفلاسفة فلا بد في ذلك من داع يرجح ويخصص أحد الطرفين بالوقوع كما يقولون بالدواعي المنتهية الى الحركات والاوضاع الفلكية وأما حديث رجحان أحد طرفي الممكن من نفسه لا الى حد الوجوب فسيأتي تحقيقه هذا غاية تحرير المقام فاحفظه (قوله من غير افتقار الى دليل الخ) قد يقال ذلك كسبي واستدل عليه بوجهين الاول أن الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن ووقوع أحدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان الثاني أن الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجيحه أمر حدث بعد أن لم يكن فيكون وجوديا ولا بد من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر فلا بد منه كذا في شرح المقاصد (وأقول) الوجهان المذكوران لو تما فانما يدلان على تحقق امتناع الترجيح المذكور لا على كونه كسبيا لجواز أن يكونا تنبيهين لا دليلين وعلى تقدير كونهما استدلالين فالجواب على ما في شرح المقاصد هو أنهما مردودان أما الاول فبأن التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات اذ لا ثالث قلنا هذا نفس المتنازع لجواز أن يكون بحسب الاتفاق من غير سبب (وأقول) هذا لا ينافي ما يأتي عن الشارح «مد ظله» قريبا من ظهور بطلانه بادنى التفات لان المقصود فيما هنا المنع وهو يكفيه الاحتمال فافهم وأما الثاني فبأن الترجيح مع

فان قيل يمكن الخ

بهذا القائل يمنع تاثير شيء في شيء

فلا لوجوه مشاهدات المؤثرية ممكن ان يحتاج الى

مرجح آخر فيتسلسل ومنها ما قال المصنف فيما يأتي بقوله فان

اتفاق وقوع الممكن الايراد

جواب شبهة بتوكيد جانب الثقيل بالالتفات

قيل اه على الرد والنزاع بلا مرجح لما وقع في نقل المصنف يترتب

وبهذا الترجيح المذكور الخ والترجيح بلا مرجح

وبهذا انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مرجح

اصلا لا يمكن [illegible] باكل احد الرغيفين

تلميذ عليه الرحمة

عين ترجيح المختار اذ هو بعينه ترجيح

الاثر اذ هو احد طرفي الممكن والذي نقول

بجوازه بعينه صفة المؤثرية اذ المختار وكانه

ثم غلط السائل لفظ الترجيح وعدم

الفرق بين المعنيين عبد القادر الكيلاني كبودي

ان الترجيح المذكور الذي قلنا باختصاصه [illegible]

ولكن في حال
العدم اي ولكن التأثير
في حال الوجود التأثير في حال العدم
في مجرد البطلان قوله قلنا ممنوع اي اذا
كان مراد صاحب الشبهة بالوجود الوجود الحاصل
بهذا التأثير والتحصيل لا الوجود الثابت عليه قوله حال
الوجود الحاصل وان كان التأثير والايجاد يتقدما على الوجود
بالذات قوله ولا محالة اي ولا شك والاولى ولا استحالة
قوله متأخرين بالايجاد ومتأخر عنه بالذات قوله زمانا بل
آنا

والآن يكون مقدار التلفظ بالهمزة في آن ه
نظر في الاثر والتأثير ليس الزمان لانه يكون مركبا من
الآنات فيستحيل ان يكون التأثير في آن منها والاثر
في آن آخر منها ويتخلل بينهما آن منها وهو ممتنع ه
بخلاف ما اذا كان في آن واحد سيد الاجد الامجد زرر

اي فيما اذا اريد بالوجود في الملازمة
في قوله اما حال الوجود الحاصل بغير
هذا التأثير والتحصيل بل بتأثير
آخر اي لا نسلم ان التأثير حال
الوجود تحصيل الحاصل بتحصيل
آخر بل هو تحصيل الوجود ه
المنافي لهذا التحصيل سيد امجد

اي فيما اذا
اريد بالوجود المذكور
الوجود الحاصل بهذا التأثير فانهم
سيد امجد زرر

الترجيح
الترجيح لكونه
لكن بعد ورد
سواء كان نفسها كما في انتفاء المختار
بارادة طرف دون ارادة الطرف الآخر مع
لذات المختار وغيرها وهو ظاهر وبهذا
يندفع ما قال صاحب المواقف هذا ما نحن فيه على الرواندي
على ترك سلوك الآخر اي على السلوك بالطريق الآخر المذكور فلا يتجه
ان التساوي بينهما نحو فيه السلوك كان لا اصل الفعل والترك وانه لا يمتنع ترجيح السلوك باحد
الطريقين على ترك سلوك الآخر فان ذلك السلوك والترك ممتنعان معا فالصواب ان يقول ان
المبادر يرجح سلوك احد الطريقين مع ترك سلوك الآخر على سلوك الآخر

فان قيل لا يخلو الخ
فالاولى في حال التحقق ان يقول المؤثر لكان التأثير
اقول ما ذكره المصنف دليل بعده راجع
ان يقول الاثر فان قيل لو كان الممكن محتاجا الى تأثير
المؤثر لكان التأثير اما حال الوجود او حال العدم والكل باطل لانه ه
التحصيل حال الوجود تحصيل الحاصل وايجاد الوجود والتأثير حال العدم
جمع آنه وجواب المصنف على هذا اختيار الشق الاول بناء على كون الاثر
مع التأثير آنا والهمزة متأخر عنه ذاتا ومنع رافضه بمنع كون التأثير
تحصيل الحاصل نادرة ومنع امتناع او فرز
وهو ان التأثير في حال الوجود
سيد امجد

ترجيح المختار أحد المتساوين على الآخر بلا مخصص) وداع اليه بل (بمحض الارادة) التي شأنها الترجيح والتخصيص (كالهارب) من السبع (يسلك أحد الطريقين) المتساويين في الافضاء الى المطلوب الذي هو النجاة (و) كـ (الجائع) يأكل أحد الرغيفين) المتساويين فنحن لا نقول بامتناعه فضلا عن كونه ضروريا ولا يلزم من جوازه جواز الترجيح الذي قلنا بامتناعه اذ الفعل هنا يترجح على الترك فان الهارب بارادته يرجح سلوك أحد الطريقين على تركه سلوك الآخر غاية الامر أنه لا يكون الى الفعل داع باعث للفاعل عليه (فان قيل) لا يخلو إما أن يكون (التأثير حال الوجود) أو العدم لكن التأثير حال الوجود (تحصيل الحاصل) وايجاد الموجود وذلك باطل (و) كذلك في (حال العدم) لانه (جمع

(قوله بل بمحض الارادة الخ) وفيه نظر لان الارادة اما أن تكون نسبتها الى الطرفين على السواء أولا فعلى الاول لابد لها من مرجح وعلى الثاني يلزم الايجاب فلا بد أن يكون الى الفعل داع باعث للفاعل عليه وحديث مساواة الطريقين أو الرغيفين من كل وجه ممنوع اهـ منه

الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجيح أحد طرفي الممكن بالمؤثر ضروري البطلان (أقول) اغاية لو أريد من الترجيح الترجيح الذي هو صفة الاثر أما لو أريد منه ما هو صفة المؤثر فهو قائم به ضرورة فالاولى في الجواب منع كونه أمرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج بل هو عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قوله فان قيل لا يخلو اما ان يكون الخ) اشارة الى شبهة المنكرين لامتناع الممكن بلا سبب مؤثر كديمقراطيس واتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق كما ذكره بعضهم

بين النقيضين) يعنى وجود الشيء وعدمه فامتنع التأثير مطلقا (قلنا) نختار أن التأثير والايجاد حال الوجود الحاصل بهذا الايجاد ولا محالة في ايجاد الموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وهذا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما (الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر) غير هذا التحصيل وقد نختار أن التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين

(قوله فامتنع التأثير مطلقا) أى اذا ثبت امتناع التأثير في كل من حالى الوجود والعدم ثبت امتناعه مطلقا اذ لا واسطة بين الوجود والعدم يستند التأثير الى حالها وهذا انما يتم على ما ذهب اليه النافون لتلك الواسطة ويحتمل أن يكون المعنى امتنع التأثير في مطلق الممكنات سواء كانت سماويات كما مر آنفا أو غيرها ويحتمل أن يكون معناه امتنع مطلق التأثير سواء كان ايجادا أو اعداما لان العدم ربما يكون حادثا غير مستمر فيكون ثبوت امتناع الاعدام بما ذكر في المتن هو أنه كما يستلزم الايجاد تحصيل الحاصل أو اجتماع النقيضين فكذلك الاعدام فانه اما حال الوجود فجمع بين النقيضين أو العدم فتحصيل الحاصل فتأمل وقد يقال في الاعدام خاصة ان العدم نفي محض لا يصلح أثرا وقد يجاب بأنه وان كان نفيا صرفا بمعنى أنه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس صرفا بمعنى أنه لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود فيستند الى عدم علة وجوده والتحقيق كما في شرح المقاصد هو أن تساوى طرفى الممكن ليس الا في العقل فالترجيح لا يكون الا عقليا وعدم العلة وعدم الممكن كل منهما ثابت في العقل ممتاز من الآخر فيصلح أحدهما علة للآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية العدم للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع فان ذلك انما يلزم لو كان بحسب الخارج وسيأتى في مواضع ما يتعلق بذلك مع زيادة (قوله لان حصول الاثر مع التأثير زمانا) لما يأتى في مبحث العلة والمعلول وان كان التأثير مقدما بالذات (ولا استحالة فيه الخ) وذلك كما في القابل فان السواد قائم

بالزمان أو
المناسب أن يقول ه
بالآن فيه أنه لا آن عنده
الحكماء فالتفسير الآتي بعد على مذهبهم
مجاز وكذا قال بالآن لنفي ثم
البيان خاص بمذهب المتكلمين
الزمانيين

أي بالآن في قوله لأن آن الإشارة الخ

ومنع امتناع التخلف أنه لا
يتخلل آن فإذا قيل يمتنع تخلف
المعلول عن العلة أو الأثر عن
المؤثر فالمراد أنه لا يتخلل بينهما
آن أو لا يمكن أن يتخلل بينهما

لأن آن الاثر عقب آن التأثير بناء على أن المؤثر سابق على الاثر بالزمان أيضا ومعنى امتناع التخلف أنه لا يتخلله آن ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا تحدث صفة في نفسها أصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لأن حدوثها حال عدمها اجتماع للنقيضين وحال وجودها حصول الحاصل لهذا ثم لما ذكر احتياج الممكن الى المؤثر أراد

بالجسم الاسود بهذا السواد كما هو ظاهر (قوله لان آن الاثر عقيب آن التأثير) لعل المراد من الآن هنا الزمان الغير المنقسم بالفعل لا مالا يقبل الانقسام أصلا لئلا يلزم الجزء وليتم القول بالسبق الزماني على رأيهم فافهم (قوله بناء على أن المؤثر الخ) أى من حيث انه مؤثر ليتم بناء تعاقب آني الاثر والتأثير زمانا عليه فتدبر (قوله أيضا) أى كما انه سابق بالذات (قوله ومعنى امتناع التخلف الخ) جواب عما يقال انه سيأتي بيان امتناع تخلف المعلول عن علته التامة زمانا وهنا يبقى الكلام على جواز وجود المؤثر في آن لم يوجد فيه الاثر بل يوجد عقيبه وهل هذا الا تناقض وحاصل الجواب هو أنه لا يجوز أن يقال انهم لم يريدوا من امتناع التخلف الزماني أنه يجب أن يكون الاثر في زمان تأثير المؤثر بل أرادوا أنه لا يجوز تخلف زمان أو آن بينهما وأنت خبير بأن ما يأتي من دليل امتناع التخلف الزماني يدل على استحالة وجود المعلول عند عدم العلة واستحالة عدمه عند وجودها فالقول بجواز وجود الاثر عقيب التأثير اما أن يكون عند زوال التأثير الذي هو جزء العلة فهو قول بوجود المعلول عند عدم العلة واما أن يكون مع بقائه الى حين حصول الاثر فهو لا يجدي في دفع ما لزم من اجتماع النقيضين أو يرجع الى اختيار الشق الاول فتفطن فانه دقيق (قوله ولو صح ما ذكرتم الخ) أقول انما يتم ذلك نقضا على من استدل بما ذكر على امتناع وقوع الممكن بالمؤثر كما مر وأما على من استدل به على قدم الموجود فلا وحينئذ فطريق النقض عليه القول بضرورة وقوع الحوادث المشاهدة فتأمله

بيان صفة المحوجة فقال (والمحوج هو الإمكان أو الحدوث) فيه خلاف ذهب الى الاول الحكماء وبعض المتكلمين والى الثاني قدماء المتكلمين (ولكل وجهة) فللاول أنه اذا لاحظ العقل كون الشيء غير مقتض للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بأن كلا من وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم أولا وللثاني أن العقل اذا لاحظ كون الشيء ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز أن يكون المحوج هو الإمكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية والنسبة متأخرة عن المنتسبين فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج واجيب بأن الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وليس متأخرا عن كون الماهية موجودة

(قوله فيه خلاف) ولعل بناء الخلاف على الاختلاف في أن الصانع مختار أو موجب فعلى الأول يكون المحوج هو الحدوث لان فعل المختار مسبوق بالعدم بخلاف الموجب وعلى الثاني يكون هو الامكان لانه يكفي للاحتياج الى الفاعل فافهم اهـ منه (قوله وبعض المتكلمين) ولعل هذا البعض يجعل تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في أنه بالذات فافهم اهـ منه

(قال هو الامكان أو الحدوث) أو كلاهما أو الامكان بشرط الحدوث (قوله والى الثاني قدماء المتكلمين) والى الثالث بعضهم والى الرابع بعض آخر (قال ولكل وجهة الخ) أي لكل في اثبات مطلبه وابطال مذهب الخصم وجهة الخ والشارح «مد ظله» ذكر وجهة اثبات مذهب الحكماء أولا مفصلا وذكر وجهة ابطالهم مذهب مخالفيهم بعد تفصيل وجهتي المتكلمين المخالفين لهم مجملا بقوله وأما الحدوث فلا يتصف به الخ وتفصيلها هو أن الحدوث وصف للموجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه

ايراد
قوله المطالبة نسبة
الوجود الى الماهية مع قول
المجيب كون الماهية موجودة معناهما
واحد وهو اتصاف الماهية بالوجود الذي
هو عبارة عن النسبة فالامكان صفة
هذه النسبة ومتأخر عنها لان الصفة
متأخرة عن موصوفها فكيف يصح قول
المجيب وليس الامكان متأخرا عن هذه
النسبة اعني كون الماهية موجودة قوله
لانا نقول حاصله ان الامكان ليس جهة
لكون الماهية موجودة الذي هو نسبة
فعلية بل جهة للنسبة الثانية فالامكان
متأخر عنها ومتقدم على الفعلية فصح
قول المجيب وليس متأخرا عن كون
الماهية موجودة
سعيد م

قوله ثم ان هذا الاصلاح لا ينفع فان ما ذكره في
الحاشية الثانية يقتضي ان يكون ذلك البعض اه وليس كذلك
واما ينفع الاصلاح بما ذكر اذا قال في تلك الحاشية
بانه الاستناد
سعيد الاعجم لك

قوله وليس متأخرا عن كون الماهية موجودة لانه لا معنى لنسبة
الوجود الى الماهية الا كونها موجودة واتصافها بالوجود وظ
ان الامكان كيفية تلك النسبة وصفتها فيكون متأخرا عنها
ولهذا انا لا نقول النسبة اما ان تزاد فعلية والامكان
كيفية النسبة الاولى والكلام والاتصاف المذكوران صفة النسبة
الثانية بناء على ان المراد بالثاني غير ما هو من جهات النسبة
حينئذ لا يلزم تقدم الامكان على الامكان وهو مم قال عصم
نقلا عن شرح المطالع ان القضية الممكنة ليست
قضية حقيقية كما ان المطلقة العامة
ليست موجهة حقيقية
وان كانت

الاولى قضية
ضرورية والثانية
موجهة كذلك
السيالكوتي

قوله في المتن ولعل هذا
البعض الخ اصلاح لما ذكره
من بناء الخلاف على الامر المذكور فانه يقتضي
ان يكون ذلك البعض وهم اجزاء المتكلمين قائلين بكون
الصانع موجبا ثم عن ذلك ولكن يصلح المطار ما افاده الدهر
فانه يقتضي الاصلاح ان يتم في الحاشية الاولى على الاختلاف في ان
الصانع مختار يقصد ما ذكره للايجاد او يقصد متقدم عليه زمانا او موجب
وان يكون العالم قديما بل لا يكون له معلول حادث عند ذلك البعض كما ان مقتضى ما اعلم
من بيانه الخلاف ان لا يكون للموجب معلول حادث ولو كان مشروطا باستعدادات متعاقبة على
ان سبق العدم على افعال المختار لا يناسب القول بكون الامكان محوجا فالحق عدم بناء الخلاف على ما ذكره
ولم يرد بهذا بل اراد من المختار المختار بقصد متقدم على الايجاد زمانا …
وبنى الخلاف على الاختلاف في ان الصانع مختار بذلك القصد …
او موجب فنفهم من هذا ان يكون ذلك البعض قائلين بكونه موجبا
كالحكماء اولا ينفع الاصلاح بان ذكر يحمل تقدم البعض اه فيكون
الصانع عنده ايضا مختارا لان الحاشية الاولى تأباه
سعيد الاعجم لك

٩٧

الاولى لم تذكر لا تألف
م اي ثبت وجودها وكتب ايضا
الالهية ولا وجودها
فلا تتصف به

اشار الى ان الحدوث في الحقيقة صفة
النسبة فقولهم العالم حادث اي ثبوت
الوجود للعالم حادث وكذا القدم و
الوجوب لا تقوم الا بما هي بمحضه
فيما ذكروا
سعيد

لان ذكرها مشعر بان كلا من الالهية
والوجود يحمل عليه الحدوث حقيقة
واستقلالا مع ان الحدوث صفة
الوجود فقولنا الالهية حادثة اي
حادث وجودها وانما لم يذكر
كلمة لا ويحمل قوله ووجودها
كالتفسير للالهية
يؤول

محمد سعيد الوجود صفة الحدوث من كون الحقيقة الامر الى

ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل أن تتصف به وأما الحدوث فلا تتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة قال في شرح المقاصد والحق أن العلية انما هي بحسب العقل بمعنى أن العقل يلاحظ الامكان أو الحدوث فيحكم بالاحتياج لا بحسب الخارج بأن يتحقق الامكان أو الحدوث فيتحقق الاحتياج وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الابطال مغالطة

(قوله انما هي بحسب العقل) ويرد عليه انه لو كان كذلك لم يحتج الى بيان المحوج لما مر من أن الحكم باحتياج الممكن الى العلة ضروري فالحق ما قررته تأمل اه منه

(قوله مغالطة) لدلالته على أن المراد أن العلية بحسب الخارج وليس كذلك اه منه

وهو عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب فلا يجوز أن المحوج هو الحدوث وأجيب بأن ذلك انما ينافي العلية بحسب الخارج والكلام هنا في العلية بحسب العقل ولا ينافيها ذلك كما صرح به فيما نقله عن شرح المقاصد (قوله وبهذا يظهر أن كلام الفريقين الخ) وذلك لان الابطال من الفريقين انما بني على كون العلية بحسب الخارج وقد علمت أنها بحسب العقل كما يشهد به وجهة الاثبات من الفريقين وتحقيقه أن الامكان والحدوث كما سبق وسيأتي من المعاني العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان وكذا احتياج الشئ الى الشئ منها لا من الامور الخارجية وسيأتي أيضا أن معنى كون الشئ ممكنا أو محتاجا في نفس الامر أنه في حد ذاته بحيث لو تعقل حصوله في العقل معقول هو الامكان أو الاحتياج لا أن له امكانا أو احتياجا خارجيا فالعلية والمعلولية بين هذه الامور انما تكون بحسب العقل بمعنى أنه اذا حصل العلم بتحقق الامكان لشئ حصل العلم بتحقق احتياجه الى المؤثر دون الخارج فابطال كل المذهب الآخر لما كان مبنيا على العلية بحسب الخارج وهي منتفية في هذه الامور كان مغالطة بخلاف الاثبات فانه لما كان مبنيا على العلية بحسب الذهن وهي ثابتة بينها فليس بمغالطة ويمكن كونها في البعض أظهر من بعض كما هو ظاهر فقول الشارح «مغالطة» وأنت خبير بأن

وأما فى الاثبات فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول انتهى وأنت خبير بأن الاحتياج ثابت للممكن فى نفس الامر مع قطع النظر عن حكم حاكم فلا بد لثبوته فى الممكن دون الواجب والممتنع من أمر فيه دونهما والظاهر أنه

(قوله أظهر) لان الامكان أظهر دلالة على ثبوت الاحتياج وأعم اه منه

الخ الظاهر منه كما يدل عليه الحاشية المنقولة منه هنا الآتية قريبا أراد على مانقله من شرح المقاصد مع أن فيه نظرا ظاهرا وذلك لانه ان أراد به اثبات ظهور كون الامكان علة بحسب الذهن فهو موافق لما نقله من المصنف وان أراد به اثبات ظهور كونه علة بحسب الخارج كما هو ظاهر الحاشية فباطل لما سبق آنفا من امتناع العلية بحسب الخارج فى المعانى العقلية وان كانت ثابتة فى نفس الامر وسيأتى فى سبق الوجوب على الوجود مايعين فى هذا فانتظر والحاشية هى هذه وبهذا يظهر أن كلام الفريقين فى الاثبات مغالطة وأما فى الابطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول عكس مافى شرح المقاصد انتهى فأنت خبير بأن فيها اضطرابا لايليق بجلالة قدره «مد ظله» (قوله وأما فى الاثبات الخ) نسخة الشرح التى فى نظرنا سهو من قلم الناسخ فان المذكور فى شرح المقاصد هو هكذا وأما فى الاثبات فكلام المتأخرين أظهر وبالقبول أجدر انتهى ومراده من المتأخرين هم المتكلمون القائلون بأن المحوج هو الحدوث فانه ذكرهم مع وجههم فى شرح المقاصد بعد ذكر الحكماء ووجههم كما لايخفى على من راجعه ولعل أظهرية كون الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر انما هى لكون الشبهة السابقة لمنكرى التأثير على استحالته مندفعة اندفاعا بينا بملاحظة حدوث الشئ بخلافها بملاحظة امكانه فقط سيما مع فرض قدمه كما هو ظاهر كيف وقد جعل الشارح «مد ظله» فيما مر الحدوث نقضا على شبهتهم دون الامكان فتدبر اذا سمعت هذا ظهر أن قوله «مد ظله» والظاهر أنه الامكان دون الحدوث الخ فى غاية الخفاء

عكس ما في شرح المقاصد لكن التحقيق ما افاده المص في شرح المقاصد

فان احتياج الممكن وان كان امرًا في نفس الامر لكن نفس الامر اعم من الخارج

والاحتياج الى العلة في الخارج انما هو للموجود الخارجي الذي لا يكون وجوده

لذاته ولا شك ان نفس الاحتياج ليس كذلك ومعنى ثبوته في نفس الامر انه امر ينتزعه

العقل من الامر الخارجي وليس مما ينتزعه الوهم ويكفي في ثبوته في نفس الامر استناده

الى امر آخر ويحكم به بسبب هذا الامر الآخر وهذا معنى كون العلة بحسب

العقل

وان فرض قدمه كما في صفات الباري عند الاشعري ... فيه كلام

وكنت ايضا ... ان ما هو علة في نفس الامر لاحتياج

الممكن الى المؤثر هو الامكان او الحدوث لا ما هو علة

التصديق والحكم بذلك فان المص في هذا المقام بيان علة الاحتياج

لا بيان علة التصديق به كما لا يخفى

ثم اعترض اه من جانب المتكلمين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر

وهو عين ما في شرح المواقف مخصوص بنفي كون الامكان محوجا

شرح التجريد او الحدوث ليس شيء منهما ... تأمل

ويدل على هذا ... ناشيا من ... بمجرده

المعترض بان ... بعد تقرر ان ... المحوج الا الامكان ... قول الشيخ الاشعري بكون الاعراض

وبهذا يظهر ان كلام الزنيين في الاثبات مغالطة ... كلام الزنيين في الاثبات مغالطة وذلك لان كلام القائلين بان علة الاحتياج هو الحدوث مغالطة وكلام القائلين بان العلة هو الامكان مصادرة والمجموع المركب من المغالطة والمصادرة ليس مصادرة بل مغالطة على ما زعم انه كما انه ذوقه م

ازلا تقريرا لم

الامكان دون الحدوث لاحتياج الممكن الى مرجح خارج وان فرض قدمه وبهذا يظهر أن كلام الفريقين فى الاثبات مغالطة وأما فى الابطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول عكس ما فى شرح المقاصد ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان لاحتوج حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة فالتأثير حينئذ إما فى الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق وإما فى أمر آخر متجدد فهو تأثير فى غير الباقى أعنى الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر ولا حوج أيضا فى عدمه لاستواء نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن مع أنه نفى محض

(قوله وان فرض قدمه الخ) أقول ويمكن أن يقال إن الحادث محتاج فى نفس الأمر مع قطع النظر عن حكم الحاكم واعتبار اعتبر فلا بد فيه من أمر والظاهر أنه الحدوث دون الامكان لاحتياج الحادث الى مرجح خارج وإن فرض عدم استواء طرفيه وسيأتى بما يعلم منه أن الحق هو أن المحوج الى المؤثر هو الحدوث وليس الا فتدبر (قوله ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان الخ) ان قيل ذكر فى شرح المقاصد ورود الاعتراض سواء جعل علة الاحتياج الامكان او الحدوث وخصصه الشارح «مد ظله» بصورة الامكان فما وجه ذلك قلت إما لعطفه اعتراض الاحتياج فى حالة العدم على هذا الاعتراض الاول وهو غير وارد فى صورة جعل العلة الحدوث أو لانه أراد بالحدوث طريان الوجود أولا وهو ليس باقيا ولا كافيا فى حالة العدم فلا يرد فى صورة الحدوث شئ من الايرادين (قوله واما فى أمر آخر) أى غير الوجود كالبقاء أو أمر آخر (قوله ولا حوج أيضا فى عدمه الخ) أى عدم الممكن سواء عدمه الحادث أو المستمر فتأمله (قوله مع أنه نفى محض الخ) قد استوفينا فيما سبق معنى ذلك ودفع الشبهة عنه لكن الاولى بناء على ما عممنا العدم على الحادث والمستمر أن لا يقتصر على قوله مع أنه نفى محض بل يتعرض لما يرد فى حالة استمراره من تحصيل الحاصل والتأثير فى غير الباقى نظير ما تعرض له فى استمرار الوجود فتدبره

لا يعقل له مؤثر (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (اما توقف الوجود أو العدم) ابتداء (أو) توقف (استمرارهما) حال البقاء (على أمر ما) من وجود العلة وانتفائها بمعنى امتناعه بدون ذلك واستمرار الوجود ليس الا وجودا بالاضافة الى الزمان الثاني والحال ان عدم المعلول لعدم العلة والتأثير حال البقاء ليس في الباقي بمعنى جعله موجودا حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا في أمر آخر حتى لا يكون تأثيرا في الباقي بل التأثير انما هو في الباقي بمعنى أنه يديم له الوجود والنسخة

(قوله والجواب الخ) في نسخة (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (حال البقاء) للوجود أو العدم (اما توقف) نفس (الوجود أو العدم) بناء على أن الوجود في الزمن الثاني غير الاول (أو) توقف (استمرارهما) بناء على أنه عينه (على أمر ما) من الوجود أو العدم بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود ولا يلزم أن يكون التأثير في غير الباقي على التقدير الثاني أيضا لان استمرار الوجود ليس الا الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني والتأثير في الباقي بمعنى أنه يديم له الوجود هذا غاية توجيه هذه النسخة

* ويمكن توجيه هذه النسخة بأن يجعل الشق الاول للاعراض المتجددة كالحركة والثاني لغيرها من الجواهر والاعراض القارة ويكون معنى البقاء ما يعم التجدد ايضا اه منه

(قوله أن معنى الاحتياج الى المؤثر) اى ليس معنى الاحتياج هو توقف الوجود على الفاعل بل هو أعم من توقف الوجود والعدم بل منهما ومن توقف استمرارهما على أمر ما سواء كان وجود الفاعل أو عدمه اه منه

(قوله بمعنى امتناعه بدون ذلك الخ) هذا بيان التوقف الذي جعل بيانا لمعنى الاحتياج يعني لم نرد بالاحتياج الى المؤثر أن المؤثر يؤثر ايجادا واعداما بل بمعنى أن الوجود أو العدم أو استمرارهما لا يكون بدون ذلك الامر فهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر وعدم المعلول بعدم العلة

(قوله ليس الا وجودا بالاضافة الخ) ان قيل كيف يكون البقاء والاستمرار عين الوجود مع صحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر قلنا لا نزاع في ذلك ولا يدل على مغايرة البقاء لمطلق الوجود لا يضر

١٠٠

الكلام في قوله او استقامة

ابتداءً او دواماً في استمرار الوجود وكذا

وجود علتها الابتدائي في الوجود

من وجود العلة اي

اي الوجود الابتدائي للعلة علة للوجود الابتدائي للمعلول

او دوامه لدوامه فالصانع مع ارادته كلاهما علة تامة ه

لوجود المعلول فالوجود الابتدائي لمجموع الصانع وارادته

علة للوجود الابتدائي للمعلول او دوامه لدوامه سيد

لاستلزامه الخ وذلك لانه تحقق الطرف الآخر سواء كان من ذات الممكن
او من علة خارجة يستلزم رجحانه فلو لم ينتف الاولوية الذاتية يلزم
اجتماع رجحانين وبطلانه ضروري مطلقا سواء كانا ناشئين من الذات
او من علة خارجة او نشأ احدهما من الذات والآخر من العلة الخارجة

عب الفاتر الكاني كردي

وبهذا يظهر لنا فائدة الابتداء في البقاء وفي فرض عدمها يلزم
سند ذلك قوله او استمرارها الا ان يوجه بما وجه به الشارح في الحاشية
فانه ح لا محذور فيه فتأمل فانه كلما انتفت حركة وحصلت
حركة اخرى فانه يكون وجود الاخرى ابتدائيا وعدمها حين الاولى
كذلك ابتدائي فاذا عم البقاء لم يبق محذور فافهم پس

اي من استمرار الوجود او العدم

ولا يعقل اولوية بالذات
حاصل كلامه ان الاولوية
الذاتية بجميع نوع الاقتضاء معقولة
لكنها في نفس الامر منتفية وانما جوزناه
للتنزل ولانا لان الممكن الخارج عن القسمة كما في شرح
المواقف ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه
انفكاك الوجود عنه كالواجب تم ولا يقتضي اقتضاء عدم
كذلك كالممتنع ولا يلزم من هذا تسد طرفيه لزوما
بينا بل يحتاج في اثباته الى دليل لئلا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع پس

اقول ان نفي الاقتضاء
التام لا عدم الطرفين في الممكن يتأدى اليه لبقاء الاقتضاء
الناقص المقتضي لرجحان ما وانما يلزم من نفي الاقتضاء
مطلقا ولو لم ينف الناقص لزم انسداد باب اثبات
الصانع
سيد احمد كردي

لا يخفى ان عدم انسداد
الباب انما يتوقف على انتفاء الاولوية من جانب
الوجود سواء تحققت من جانب العدم او
انتفت من جانبه ايضا

الى الحاصل من قسمة المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع

بعنوان ويمكن توجيه بهذا الوجه

اي الحركة الاولى

التى رأيتها هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء إما توقف الوجود أو العدم الخ وهو سهو من قلم الناسخ * ثم الجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته سواء (ولا تعقل أولوية بالذات لأحد الطرفين) من الوجود والعدم (الا بمعنى) أن الممكن قد يكون اذا لاحظه العقل وجد فيه (نوع اقتضاء للوجود أو العدم لا الى حد الوجوب) والالزم كونه واجبا أو ممتنعا (وهى) أى الاولوية بهذا المعنى (أيضا) كالتى تنتهى الى حد الوجوب (منتفية) لا تتحقق فى الممكن (والا لما تحقق الطرف الآخر) الذى ليس له الاولوية كالوجود مثلا (لاستلزامه) أى تحقق الطرف

عما نحن بصدده (قوله وهو سهو من قلم الخ) وذلك لان المتبادر من البقاء هو استمرار الوجود فيناقض قوله أو العدم هذا (أقول) قد يطلق البقاء بمعنى مطلق الاستمرار سواء استمرار الوجود أو العدم كما سيأتى فلو أريد به ذلك لم يناقض ذلك ولم يكن سهوا بل هو الاوفق بمقتضى المقام كما أشرنا اليه فى الحاشيتين المتعلقتين بقوله ولا حرج فى عدمه الخ وقوله مع أنه نفى محض الخ فتذكر وتدبر (قال ولا تعقل أولوية الخ) حاصله انه لو ادعى مدع أولوية بالذات للممكن فلا بد أن يريد بها أحد المعانى التى تتصور منها الكنه لما كانت بكل من المعانى المقصودة الآتية ظاهرة البطلان الا هذا المعنى المذكور فى المتن فانها بهذا المعنى وان كانت منتفية أيضا من الممكن لكن ليس انتفاؤها وامتناعها فى درجة ظهور امتناعها بالمعانى الاخر بل نحتاج فى اثبات انتفائها الى تعمق النظر قال ولا تعقل أى تعقلا غير ظاهر البطلان الا بهذا المعنى فلا يرد أن الاولوية تعقل بمعنى آخر غير هذا المعنى كما قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه ان أريد بالاولوية ترجح أحد الطرفين بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضرورى لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا وان أريد بها كونه أقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق أسبابه فهذه أولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وأما اذا أريد منها أن الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء الى آخر ما قاله فى المتن فلا يظهر امتناعه أى كظهور امتناع ما سبق والا فقد استدل على امتناعها بهذا المعنى أيضا بوجوه منها ما ذكر فى المتن فحينئذ الاوفق بسياق الكلام أن يقال فى معنى قول المتن أيضا أى كسائر المعانى التى

الآخر (انتفاء الاولوية الذاتية) من الطرف الذى له الاولوية وذلك لان وقوع
الطرف الآخر إما أن يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجيح المرجوح وإما أن يكون
بسبب يرجحه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون
أولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب والجواب أنه لا يلزم من
توقف الوقوع على أمر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية لان المراد بها
رجحان ما لا الى حد الوجوب وذلك لا يقتضى وقوع ذلك الطرف البتة حتى ينافيه
وقوع الطرف الآخر (وأقول) معنى الاولوية بالنظر الى الذات على ما ذكرهو اقتضاء

تتصور للاولوية منتهية كانت الى حد الوجوب أولا فتأمله (قوله وذلك) الظاهر أنه
اشارة الى استلزام تحقق الطرف الآخر انتفاء الاولوية ولا يخفى أنه حينئذ يرد عليه
أن الشق الاول من شقى ترديد وقوع الطرف الآخر ليس مستلزما لانتفاء الاولوية
بل انما يستلزم ترجيح المرجوح كما صرح به فلا ينطبق على ما فى المتن الا أن يقال
لما كان مستلزما لترجيح المرجوح وهو محال والمستلزم للمحال أيضا محال رجع هذا الى
الشق الاول الذى قرره المصنف فى شرح المقاصد من شقوق الترديد من أنه اما أن
يكون وقوع الطرف الآخر ممتنعا فيكون الطرف الاول واجبا فتنتفى تلك الاولوية
الذاتية فحينئذ ينطبق على المراد أن قيد أحد الشقوق المذكورة فى شرح المقاصد
أيضا هو لزوم ترجيح المرجوح فكيف حال الانطباق فيه (قلت) الاستدلال المشتمل
على الترديد المذكور فيه انما هو على امتناع الاولوية الذاتية لا على استلزام وقوع
الطرف الآخر انتفاءها كما هنا على ما لا يخفى على من راجعه فلا يرد عليه ما يرد على
الشارح «مد ظله» فتأمله (ان قيل) فليكن اسم الاشارة اشارة هنا الى انتفاء
الاولوية أو الى ما يفيده قوله والا لما تحقق الطرف الآخر ليصير على منوال ما فى شرح
المقاصد (قلت) نعم له وجه لكن يرد حينئذ عدم تمام الحصر فى الشقين المذكورين

لبقاء احتمال كون الطرف الآخر ممتنعا ولم يذكره فتدبره (قوله وأقول لو كان لاحد
الطرفين الخ) هذا استدلال آخر على انتفاء الاولوية لكن أخذها بالمعنى الذى ذكرنا

وذلك لان وقوع الطرف
انظر الى جريانه بهذا الدليل فيما اذا
كان الوجود طرفا اولى والعدم طرفا آخر مع
ملاحظة ما سبق من ان علة العدم عدم علة الوجود
فانه مع كون العدم فيه بلا سبب كونه بسبب الوجود ويمنع كونه
بسبب كونه بعدم سبب الوجود وبهذا الآن هذيان
منعه قلنا لانه يلاحظ ما سبق من ان علة العدم عدم علة الوجود
ويراد بالسبب امر ما

محمد سعيد

واقول آه اعتراض على قوله في الجواب وذلك لا يستلزم وقوع ذلك
الطرف هو كلام على السند وهو جائز اذا كان مساويا للمنع وههنا كذلك
لجواز تركب الحقيقة من السند والمقدمة الممنوعة بانه يتم اما بلزوم من توقف
الوقوع على امر توقف عليه الاولوية اولا تستلزم الاولوية وقوع ذلك الطرف
وقوله الآتي يعني رفع التالي

٧ ولك ان تقول انه لو كان لاحد الطرفين اولوية بالذات فاذا خلي الممكن وطبعه لزم وقوع طرفه الاولى بالضرورة فكان الطرف الاولى واجبا وقد فرض خلافه حال فالاولوية باطلة مطلقا والا لزم رفع النقيضين او ترجيح المرجوح نسخة

من ههنا الى قوله وتنكراه ليس في النسخة الجديدة

وبيانه انه لو كان لاحد الطرفين اولوية بالذات فاذا خلي الممكن وطبعه لزم وقوع طرفه الاولى بالضرورة دفعا لرفع النقيضين وترجيح المرجوح فكان الطرف الاولى واجبا يعارض بان الممكن على تقدير تساوي طرفيه اذا خلي وطبعه يلزم رفع النقيضين ان لم يقع شيء منهما والترجيح بلا مرجح ان وقع على ان لزوم الوقوع بمجرد ما ذكر غير كاف في صحة الوجوب الذاتي القابل للامتناع بل لا بد من وصوله الى حد يمتنع معه الطرف الآخر ولهم تحقق سببه والمساوي او الاقوى

في غير عدم سبب الوجود والا لكان قولكم وان وقع مع قولكم فكان الوقوع بها الا انها من الهذيانات نسخه

اذ يصير في قوة وان وقع العدم بعلة الوجود لزم ان يكون هذه الاولوية كافية فكان الوقوع مقتضى الاولوية لانها كالاولوية

ولانه لم يكن انتفاء ولكنت ايضا الظاهر عندي ان قوله واوكد انه ليس اعتراضا على الجواب بل دليل ثان على انتفاء الاولوية ذكره لكون دليل الظاهر مردودا بما ذكره من الجواب بقوله والجواب انه وجه يضعف قوله بعد ان لو لم الانتفاء ملزوما للوقوع باطل لان الظاهر ان الانتفاء لم يصل الى حد الوجوب

ان اراد انه لم يكن انتفاء تام فلم غير مفيد او انه لم يكن انتفاء اصلا فممنوع ولهذا قالوا ان ولو قال بدل هذا لزم ترجيح المرجوح او رفع النقيضين لم يتجه ما ذكر اذ انتفاء وقوع المقتضي لا يستلزم انتفاء الاولوية مطلقا سيما اذ قوله لم يكن انتفاء تام

الا ان ذلك بهذا فلنا قد يقال ان كان الطرف الراجح هو الوجود فنختار انه لم يقع بدون سبب ولا يلزم منه وقوع العدم ترجيح المرجوح لان علة العدم عدم علة الوجود وان كان العدم فنختار انه وقع بالاولوية مع عدم سبب الوجود الذي هو علة العدم كما مر ومرادكم بالسبب في قولكم بدون السبب بالنظر الى كل من الوجود والعدم السبب الوجودي لا ما يشمل عدم سبب الوجود والا لكان الشق الثاني مع تقريبه هذيانا

ان لم يقع الطرف الآخر ايضا ثم

الرجوع الآخر الطرف

اي ان وقع

اي السبب الوجودي

الذاتِ أحدَ الطرفِ من دون الآخر والاقتضاء وان لم ينته إلى حدّ الوجوب اذا لم يمنعه مانعٌ خارجٌ عن الذاتِ يلزمه وقوعُ مقتضاه والّا لم يكن اقتضاءً هذا خلفٌ وأيضاً لمّا كان هذا الطرفُ راجحاً فلو لم يقع بدون سببٍ لزم ترجيحُ المرجوح وان وقع لزم أن تكون هذه الأولويةُ كافيةً فيه فكان الوقوعُ لازماً لها حينئذٍ ولا معنى للوجوبِ الّا ذلك هذا خلفٌ وقيل العدمُ أولى بالأعراضِ السيّالةِ أي غيرِ القارّة.

في شرح المقاصد أنها بذلك المعنى ضرورية البطلان لا بالمعنى الذي في المتن ونحن بصدد بيان انتفائها بهذا المعنى كما هو ظاهر فافهم (قوله فكان الطرف الأولى واجباً الخ) أي فان كان ذلك الطرف الوجود كان واجبا أو العدم كان ممتنعا وقد فرضنا أنه ممكن فالأولوية بهذا المعنى باطلة ضرورة لانها أولوية منتهية الى حد الوجوب كما سبق فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الطرف الآخر واقعا بأمر خارج قلنا فيتوقف الطرف الاول الاولى على عدم المرجح الخارج وقد فرضت أنه اذا خلى الممكن وطبعه لزم وقوع ذلك الطرف الاولى بالضرورة هذا خلف فتأمله (قوله باطلة مطلقا) ان أراد أنها أيضا سواء كانت منتهية الى حد الوجوب أولا فممنوع ضرورة أن ما ذكره الشارح «مد ظله» انما يفيد انتفاء الاولوية المنتهية الى حد الوجوب فقط كما ظهر لك آنفا وان أراد أنها باطلة سواء كانت أولوية الوجود أو العدم فسلم لكن يرد ما سبق من أن هذه الاولوية هي المنتفية بديهة وليست هي المذكورة في المتن التي نحن بصدد بيان انتفائها هذا وههنا فائدة هي أن معرفة الممكن وأحواله وان كانت داخلة في الحكمة التي هي استكمال النفس لكن المقصود الحقيقي من بيانها في العلوم بناء استدلال اثبات الواجب لذاته عليها كما هو ظاهر على من مارس العلوم الحقيقية فحينئذ لاخفاء في أن الاولوية المنتهية الى حد الوجوب هي التي تضرنا في ذلك المقصود وهي منتفية بداهة وأما التي لا تنتهي الى ذلك الحد فلا تضرنا فيه بل هي وجودها للممكن وعدمها على السواء بالنسبة الى ذلك المقصود كما لا يخفى فالبحث عنها اثباتا أو نفيا

كالحركة والزمان والآن جاز بقاؤها وردّ بأن الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية السيالة لاقتضائها التجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى أصل الوجود والعدم وقيل العدم أولى مطلقا اذ يكفي في العدم انتفاء جزء من العلة ولا يتحقق الوجود الا بتحقق تمام العلة فالعدم أسهل وردّ بأن سهولة العدم بالنظر الى الغير لا يقتضي أولويته بالذات (ثم) لامحالة (وجود الممكن محفوف بوجوبين) كلاهما بالغير الاول (سابق) على وجوده (و) الثاني (لاحق) له أما الاول فـ(لانه) وان سلم أولوية لأحد طرفي الممكن (مالم يجب

انما هو بالتبع لا الاصالة فتفطن (قوله والا لجاز بقاؤها الخ) الاولى أن يقول والا لبقيت فان الكلام في الاولوية التي لاتنتهي الى حد الوجوب فثبوت تلك الاولوية للعدم لايقتضي امتناع البقاء بل عدم وقوعه اذ جوازه أي امكانه ثابت مع تلك الاولوية وعدمها فتدبره فانه دقيق (قوله بأن الوجود غير البقاء) أي من جهة الخصوص فلا ينافي ماسبق من أنه هو من جهة الاطلاق (قوله ليست قابلة للبقاء) الاولى ليست باقية لما سبقت الاشارة اليه (قوله ورد بأن سهولة العدم الخ) يعني أن ذلك ليس سهولة بالنظر الى ذات الممكن بل بالنظر الى العلة حيث يتوقف الوجود على تمامها والعدم يحصل ولو بانتفاء جزء منها فافهم (قال سابق على وجوده الخ) ان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول أما بالزمان فظاهر وأما بالذات فلانه اما أن يراد به احتياجه اليه في الخارج أو في الذهن وكلاهما باطل أما الاول فلان الوجوب والوجود ليسا متميزين في الخارج حتى يتأخر أحدهما من الآخر ولو فرض تميزهما فالوجوب لكونه صفة الوجود متأخر عنه وأما الثاني فلظهور أنه لا يتوقف تصور الوجود على تصور الوجوب بل هو بالعكس كما علم مما سبق (قلنا) هو في الذهن لكن لابمعنى أن تصوره يتوقف على تصوره بل بمعنى أن الحكم بتحقق الوجود للممكن يتوقف على الحكم بتحقق وجوبه ضرورة أنه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب ولم يوجد فتأمله حق التأمل (قوله وان سلم أولوية لأحد طرفي الممكن الخ) أقول ههنا بحث وهو أن تسليم الاولوية يدل بظاهره على أن المراد منها هي

ولم ينته الى حد يصير الطرف الآخر ممتنعاً بالغير (لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح) اللازم على تقدير عدم الانتهاء الى حد الوجوب أما اذا لم يكن لاحد الطرفين أولوية فظاهر أنه يلزم الترجيح بلا مرجح وأما اذا كانت فلانه لعدم انتهائه الى حد الوجوب يجوز الوقوع في وقت والعدم في آخر واختصاص أحد

التي ذكرنا أنها منتفية من الممكن وأنت خبير بأنها بعد تسليمها كافية في وجوب ذلك الطرف على ماهو ظاهر عبارة المصنف في هذا المتن حيث قال والا أي وان لا تكن منتفية بل كانت الاولوية الذاتية ثابتة للممكن لما وقع الطرف الآخر منه أي اذ كانت تلك الاولوية مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الآخر على سبيل اللزوم لايكون الا مع وجوب الطرف الاولى وهو ظاهر وكذا ظاهر رأي الشارح «مد ظله» بقوله وأقول الخ فيما مر فمع تسليمها على الظاهرين لايتم قول المصنف مالم يجب وكذا قوله لم يوجد وكذا قوله لامتناع الترجيح الخ وكذا قول الشارح يجوز الوقوع في وقت دون وقت لأن كل ذلك انما يتم مع الجواز دون الوجوب الا أن يراد منها الاولوية بالغير كما أراده المصنف في شرح المقاصد حيث قال لايكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهاء الى حد الوجوب انتهى لكن حينئذ لايلائمه لفظ التسليم ويمكن أن يقال أراد منها الأولوية الذاتية المنفية ولا يسلم أن ثبوتها كاف في الوجوب خلاف مارآه فيما سبق لكنه بعيد جدا فتأمله (ثم اعلم) أن ههنا دقيقة هي أنه اذا ثبت أن الأولوية الذاتية مع وقوع الطرف الآخر تستلزم انتفاء تلك الاولوية ثبت أنها لو كانت ثابتة للممكن كانت مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الطرف الآخر على طريق اللزوم لايكون الا مع وجوب الطرف الاولى كما مر آنفا ووجوب الطرف الاولى يستلزم انتفاء تلك الاولوية لانها فرضت غير منتهية الى حد الوجوب فظهر انها على تقدير تسليمها منتفية أيضا لان كل مايلزم من فرض ثبوته عدمه فهو منفي مطلقا كما تقرر فيما بينهم اذا تقرر هذا ظهر لك وجه آخر يستدل به على انتفاء الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب بان يقال هي من الامور التي يلزم من وجودها عدمها وكل ماهو كذلك فهو محال أما الكبرى فظاهر واما

الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح (و) أما الثاني فلانه (حين الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع) بين الوجود والعدم وكذا عدم الممكن محفوف بوجوبين كذلك على ما مر (وهذا لا ينافي الاختيار) لأن الاختيار من تمام العلة فلا يتحقق الوجوب الا به وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه (والثلاثة) أي الوجوب والامتناع والامكان (بل كل ما) أي كل نوع

(قوله بلا مرجح) أي من غير مرجح يرجحه بأن ينتهي به الى حد الوجوب اه منه

الصغرى فلان الاولوية الذاتية لا تخلو اما أن يمكن وقوع الطرف الآخر معها أو يمتنع وعلى كل تقدير يلزم انتفاؤها أما على تقدير الوقوع فلما مر من المصنف بما حرره الشارح «مد ظله» وأما على تقدير امتناعه فلما مر آنفا اذا ظهر هذا فالاولى تطبيق ما سبق في المتن عليه لئلا يرد عليه ما لا يخفى على الفطن وكذا تطبيق ما في الشرح هنا أيضا من قوله واما اذا كانت فلانه لعدم انتهائها الخ عليه بان يقال أراد ان تلك الاولوية بفرض انها غير منتهية الى حد الوجوب منتفية وغير موجودة ولو بفرض ثبوتها فاذا كانت منتفية يجوز الوقوع في وقت دون وقت اه فتامله فانه لا يناله الا الكملة الذين تمتعوا من فيض صحبة الشارح عمت افادته للكمال وعمت اجادته في المقال (قوله واما الثاني) وهو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بشرط المحمول (قوله وهذا لا ينافي الخ) جواب عما يقال ان ما ذكرتم من لزوم كون الوجود مسبوقا بالوجوب لا يصلح فيما يصدر من الفاعل بالاختيار لأن الوجوب ينافي الاختيار فحينئذ ينتقض دليلكم على ذلك وحاصل الجواب ظاهر (قوله أي الوجوب والامتناع والامكان الخ) لا خفاء بل لا نزاع في ان الامتناع أمر اعتباري انما الخلاف في الاولين فالمحققون على انهما اعتباريان أيضا وبينوه بوجوه أقعدها ما هو المذكور في هذا الكتاب من ان وجودهما يفضي الى التسلسل ولما كان الدليل بعينه جاريا في غيرهما من القدم والبقاء وغير ذلك مما هو اعتباري جعله بعض الأفاضل قانونا على ما ذكره المصنف بقوله بل كل ما يوصف الخ

اي الوجوب والامتناع

اعلم ان الامتناع على تقدير وجود
فرد منه لا يكون ذلك الفرد متصفاً بمفهومه
ضرورة انحصار الوجود الى درجة الواجب والممكن
فظهر بما ذكرنا ان الامتناع لا يدخل تحت ضابطة صاحب
التلويحات ونحوه ان كل ما يوصف آه عبث الا ان يقال ان في
بوجود الامتناع في الخارج محال ضرورة امتناع وجود الصفة
بدون الموصوف والمحال يجوز ان يكون مستلزماً للمحال فجاز
ان يكون الامتناع على تقدير وجوده مستلزماً للاتصاف
بالامتناع فيدخل تحت الضابطة

قوله محذوف بوجهين اما الاول فلانه والثاني فلان اولوية العدم
لكنه ما لم يجب ولم ينته الى حد يصير الطرف الآخر ممتنعاً على الوجود
ممتنعاً بالغير لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح واما الثاني
فلانه حين العدم امتنع الوجود لامتناع الجمع بين الوجود
والعدم وهو معنى الوجوب اللاحق للعدم

كالعدم لأنه حينئذ
مرتبط بالشيء ثبوتاً أو
بحكم ما الخ فالكاف على الأول
للقران وعلى الثاني للتشبيه فافهم محشي

(يوصف أي فرد يفرض) موجوداً (منه) أي من ذلك النوع (بمفهومه) متعلق بيوصف أي بمفهوم ذلك النوع فيوجد ذلك النوع في ذلك الفرد مرتين مرة على أنه حقيقته وأخرى على أنه صفته (كالقدم) فانه لو وجد فرد منه لوصف بالقدم والا لكان حادثا ولا شك أن القدم صفة لازمة لموصوفها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف بها أيضا كذلك فيلزم حدوث القدم (والحدوث) فانه لو فرض فرد منه موجودا لحدث والا كان قديما فالموصوف به أولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والوحدة) فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة (والكثرة) فانها لو وجدت لكانت كثيرة لأنها أمر كمية من الوحدات (والبقاء) فانه لو وجد لكان باقيا والا اتصف بالفناء واذا كان

(قوله أولى) لاحتياج الوصف الى الموصوف بدون العكس اهـ منه (قوله الوحدة) أي الوحدة الموصوفة بهذا الوصف أعني وصف الكثرة وذلك لأن معنى كون الوحدة كثيرة أن يكون الموصوف بالوحدة أشياء كل منها واحد وانه خلاف المفروض اهـ منه

(قوله مرة على انه حقيقته) فيكون ذلك المفهوم محمولا عليه بالمواطأة (قوله واخرى الخ) فيكون محمولا عليه بالاشتقاق (قوله ولا شك ان القدم صفة لازمة الخ) لا يخفى ان معنى قدم الشئ على ما يأتي هو كونه غير مسبوق بالعدم فاذا فرض كون قدمه حادثا كان المآل الى ان ذلك الشئ حدث له عدم المسبوقية بالعدم بعدما كان مسبوقا به وهذا مع أنه غير معقول لاستلزامه اجتماع النقيضين يوجب كون ذلك الشئ موصوفا بالحدوث والمفروض كونه قديما هذا خلف اذا تقرر ذلك ظهر أن مقدمة كون القدم صفة لازمة مستدركة غير لازمة فيما ههنا فتدبر (قوله أولى بالقدم الخ) ضرورة لزوم تقدم الموصوف على الصفة (قوله لكانت كثيرة) أي والا لكانت واحدة فتتناقض ان قيل سيأتي ان كل كثرة لها وحدة ما فلا يمتنع كونها واحدة قلت المراد انها لو كانت الكثرة موجودة لكانت منقسمة في نفسها والا لكانت واحدة غير منقسمة فيلزم الخلف

البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا (والتعين) فانه لو وجد لكان له تعين آخر
(والموصوفية) لانها لو كانت موجودة لكانت موصوفة بالموصوفية
فهناك موصوفية أخرى وقس على هذه المذكورات غيرها فانها (اعتبارات
عقلية) لا وجود لها (والا لزم التسلسل) في الامور الموجودة فان قيل
لم لا يجوز أن يكون وجوب الوجوب مثلا عينه قلنا لو كان كذلك لكان محمولا
عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان وجوب الوجوب نسبة بين الوجوب
ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه

يدل على ذلك قول الشارح مد ظله لانها مركبة من الوحدات (قوله لكان له تعين آخر)
والا لكان غير متعين فيكون موصوفه كليا هذا خلف فان قيل لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تعين
قلنا او انما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية لتحتاج في التمايز الى تعين فان قيل لم لا يجوز أن
تكون مخالفة بالماهية متمايزة بالذات كما سبق قلت قد سبق أيضا ان من الضروريات ان لكل موجود
سوى الواجب تعالى ماهية كلية في العقل وان لم يتعدد افرادها بحسب الخارج فافهم (قوله لكانت
موصوفة بالموصوفية) الآن ينسج في البيان على منوال اخواته بان يقال لو كانت موجودة
لكانت لها موصوفية أخرى للمحل بها والا لم يتصف المحل بالوصفية فلم يكن موصوفا بالوصف
الاول هذا خلف (قوله في الامور الموجودة الخ) قال في شرح المقاصد ولهذا لم تكن الامور
الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد أسود والعلم عالما والطول طويلا الخ وأقول
فيه منع لا يخفى على متتبعي الرسائل المعمولة في حكمة الاشراقيين وسنشير اليه قريبا (قوله فلا
يجوز أن يكون نفسه) فالوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق لانه
لا معنى للواجب الا ما يعرضه الوجوب وتغاير المعروض والعارض في الامور الحقيقية
ضروري وأما اذا أريد من كون الوجوب واجبا انه وجوب فلا يكون فيه فائدة ولا يتصور
فيه نزاع نعم يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل أوصافا متعددة من غير
تعدد في الخارج كذا ذكره المصنف في مواضع (أقول) فيه نظر فان امتناع اتحاد المتعدد مطلقا من
الضروريات كما سيأتي أما اذا كان من الامور الخارجية فواضح واما اذا كان من الامور
الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فلان وعاء اتحادها الواقع ليس الخارج اذ لا خارج لها

لان وجوب الوجوب

نسبة الخ قال شارح المواقف

لعل المراد من عينية وجوب الوجوب ان ذلك

الوجوب وما بعده من المراتب امر اعتباري فاذه

وجود فرد من طبيعة لا يستلزم وجود جميع افرادها فلا يرد

ان وجوب الوجوب نسبة آه وتقريره ان ذلك وان لم

يستلزم وجود جميعها الا انه يستلزم امكانها فتأمل

عينية كيف يكون عينه

نسبة لكن قال بعينية وجوب الوجوب بان مراده اذا كان المراد بالعينية ما ذكر لا يرد شيء اصلا

لا وجود الا للوجوب الاول المفروض الوجود واما الوجوبات

الافراد المحمولة فامور اعتبارية فان قيل الوجوب الاول ه

والوجوبات الاخر مندرجة تحت طبيعة واحدة اعني

مطلق الوجوب فكيف يكون الاول موجودا دون البواقي

فاجاب المحشي بان وجوب آه

مع انها لكونها امورا اعتبارية يمتنع وجودها في الخارج

محمد سعيد الانجي كذا

منه

والجواب ان العلم

حاصل الجواب ان ظرفية في الخارج

الخارج لا اتصاف في الخارج ثم بالوجوب با

عبارة ظ فيه لا اتصاف في الخارج ثم حالة انتزاع

الوجوب فلا يلزم من ذلك الا وجوده ثم مع تلك الحالة في الخارج

لا وجود الوجوب ايضاً فليتصف به ثم في الذهن فقط ح

واجاب الشارح في المواقف بان ظرفية الخارج انما هي لنفس الامر للاتصاف

بشيء لا يستلزم كون ذلك الشيء متحققاً فيه فان زيداً متصف بالعمى بحسب

الخارج مع ان العمى غير موجود فيه

والحاصل ان قول الشارح الاولى ان يقول وبهذه الحيثية اعني التي

ذكرها المص حاصلة في كل الاذهان لئلا يتوهم ان الحيثية

التي ذكرها الشارح مغايرة للتي ذكرها المص مع انه لا تغاير بينهما

اصلا فلا وقع لهذه الحاشية ولذا تركها المحشي في النسخة

المعتبرة آخراً سعيد

هو الوجود اي في نفسه او غيره بل النسبة عند المحققين

فيها من جهات النسبة

اشارة الى انه لم يعد من الجهات في موضعه

اي القدم والحدوث سعيد الاعظم كرب

فبثبوت

الشيء لشيء في الخارج

يستلزم ثبوت المثبت له فيه

قطعاً واما اتصافه بثبوت الثابت

فيه فيمتنع اتصافه لثبوت الثابت بنفسه

ايضاً فيه او اتصافه اما بثبوت الثابت

فيه او اتصافه انتزاعي فيه وما نحن

فيه من قبيل الثاني لا الاول ومنع الاعتراض الاول لا

الثاني ثم هي ح

وقت التدريس بعيد الاجازة ١٣٦٠

ثم انه اعترض بأنا قاطعون بأنه تعالى واجب وواحد وقديم في الخارج لا في الذهن فقط بل كل من الوجوب والقدم والوحدة ثابت له تعالى قبل الاذهان (و) الجواب أن (معنى كون الشيء واجبا في الخارج أنه) في الخارج (بحيث اذا عقل مستندا) أي منتسبا (الى الوجود لزم في العقل معقول هو الوجوب) والحاصل له قبل الاذهان هو كونه بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الوجوب (وكذا البواقي)

فصل في القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة كما في شرح المقاصد

هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم ثم (القدم) اما ذاتي

وليس الاعتبار لانها مفروضة التعدد فيه فلا اتحادلها حينئذ أصلا فالتحقيق ان المراد من اتحاد المتعدد هو أن هناك واحدا يقوم مقام اثنين مثلا سواء كان من الامور الخارجية أو الاعتبارية وذلك كما عليه المحققون في صفات الباري تعالى من انها متحدة بذاته لا بمعنى ان هناك ذاتا وصفة صارا واحدا فانه باطل ضرورة بل بمعنى ان هناك واحدا يقوم مقام ذات وصفة زائدة عليه مغايرة له فحينئذ لا حجر في أن يقال وجود زيد مثلا من الامور الخارجية وذلك الوجود عينه بمعنى ان ذلك الوجود كما يتحقق به زيد يتحقق به نفسه أيضا لا أن هناك وجودا آخر زائدا على وجود زيد حتى يلزم التسلسل ولا بعد في ذلك بل هو من القواعد التي يذعن بها المؤتلف بالعلوم الحقة فتدبر جدا (قوله ثم انه اعترض الخ) أي على القول بكون نحو هذه الامور اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الاعيان (قوله والحاصل له قبل الاذهان الخ) وحاصله ان انتفاء مبدإ المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما في زيد أعمى (قوله واما الموجود الخ) يعني لما كان القدم والحدوث بمعنى عدم المسبوقية والمسبوقية اما بالغير أو العدم فلا يتصور اتصاف الماهية بهما الا باعتبار وجودها أما عدم اتصافها من حيث نفسها بمسبوقية العدم فظاهر وأما عدم اتصافها بمسبوقية الغير فبناء على عدم كون الماهية في نفسها مجعولة وأما عدم اتصافها بعدم المسبوقية بواحد مما ذكر فمبني على كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فتدبر جدا (قوله وقد يتصف بهما العدم الخ) فيقال للعدم الغير

أو زمانى لانه اما (بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتى أو) بمعنى عدم المسبوقية (بالعدم وهو الزمانى و) كذا (الحدوث) اما ذاتى أو زمانى لكنه (بخلافه) بمعنى المسبوقية بالغير هو الذاتى و بالعدم هو الزمانى فيكون الحادث بالمعنى الاول أعم منه بالمعنى الثانى والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بالمعنى الاول لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا (ولا قديم بالذات سوى الله تعالى و) لا (بالزمان سوى صفاته) وأما المعتزلة فأنكروا أن

المسبوق بالوجود قديم والمسبوق به حادث (قوله و بالعدم هو الزمانى الخ) وهو معنى الخبر وج من العدم الى الوجود ثم كل منهما قد يؤخذ حقيقيا وهو القدم والحدوث بالمعنيين المذكورين فى المتن المتعارفين عند الجمهور وقد يؤخذ اضافيا فيراد بالقدم كون مامضى من وجود الشئ أكثر من زمان وجود غيره و بالحدوث كونه أقل منه كما فى الاب والابن فان الاب قديم بالنسبة الى الابن والابن حادث بالنسبة الى الاب (قوله الحادث بالمعنى الاول الخ) أى الذاتى وذلك لان كل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير وهو ظاهر ولا عكس لما يأتى بقوله والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت الخ وذلك مثل العقول والنفوس والافلاك على رأى الحكماء وصفات الله الذاتية على رأينا (قوله مسبوق بغيره الخ) أى فكان حادثا ذاتيا ولم يكن مسبوقا بالعدم فلم يكن حادثا زمانيا وظهر من هذا كون القدم الزمانى أعم من الذاتى بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير مسبوق بالعدم وهو ظاهر ولا عكس كالمعلول القديم الذى مر آنفا واما القديم الاضافى فهو أعم من الزمانى اذ كل ما ليس مسبوقا بالعدم يكون ما مضى من زمان وجوده أكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس واما الحدوث الاضافى فهو أخص من الزمانى فان كل ما يكون زمان وجوده الماضى أقل من غيره فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فاحفظه (قال سوى الله تعالى) لما سيأتى من أدلة توحيد الواجب ان شاء الله تعالى (قال سوى صفاته) فان المتكلمين منا يحصرون القديم بالزمان فيها أو فى الذات حيث يستدلون على ان ما سوى ذاته وصفاته حادث بالزمان وأما ما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة بالذات أو قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير ذلك الذات لا بذوات أنفسها لكن يأتى منا ما يعلم منه ان الحق انها واجبة بذاتها ولا اشكال فتبصر (قوله فانكروا الخ) فانهم بالغوا فى

الا شيء اه اتى باداة التنكير نظراً الى بعض افراد المعلول القديم وهو العقول والافلاك والا فالصفات الذاتية ثابتة زائدة على الذات قطعا عند اهل الحق

السيالكوتي

١١٠

هو الزماني اي الذي له زمان ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجوداً ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجوداً كالمركبات السفلية

قاضي

ولا بالزماني اه عند الاشاعرة فهم يدعون نفي هذا القديم عن غير صفات الله تعالى ويدعون انها غير الذات فلزم الاطلاق على ما سوى الله تعالى فثبت الكل واما المعتزلة اه ناظر الى لازم الدعوى الثانية وقوله الحق وعند الحكماء اه الى الدعوى الاولى فافهم

اي الزماني

علي الرواندزي

ورد بانه ان اراد بهو الآمدي حاصله انه ان اراد بالحاصل في قوله ما ليس بحاصل الحاصل بتحصيل سابق فمسلم وغير مفيد اذ الحاصل بذلك التحصيل فتم وكتب

ايضا ان اريد بسبق القصد السبق الزماني فالصغرى ممنوعة او الذاتي فالكبرى ممنوعة

او مسلم ان الارادة انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل بتحصيل سابق والا يلزم تحصيل الحاصل وغير مفيد لجواز ان يكون تقدم ذلك القصد المتوجه الى ذلك التحصيل عليه بحسب الذات فلا يكون التحصيل ونفس المختار مسبوقا بما يقارن العدم قوله فتم اي يجوز ان يتوجه القصد الى تحصيل ما هو حاصل بهذا التحصيل على رأي الآمدي سعيد الجلبي

اذ الفعل المتقدم عليه القصد ذاتا غير مسبوق بالقصد المقارن للعدم سعيد

اي لا نم ان يتخلف القصد الى الايجاد في زمان والفعل في زمان متاخر بل بينهما مقارنة سعيد

قوله القصد ... بان ... بل يلزم ان يكون مسبوقا بالعدم ...

ولا يستند القديم الى المختار يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد القديم الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلابد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا عبد الحكيم چلبي

والقصد الى الايجاد او الايجاد في قوة ذكر يقارن العدم وبه يرجع الدليل الى الثاني يقارن العدم اي يقارن آخر العدم الازلي ... وفيه تأمل

القصد ... اعني مسبوق بما ... مسبوق بالقصد المقارن فتأمل

هذا انما ينافي فيما اذا كان ارادته تعالى ايجاد زيد يوم الخميس متحققة في الازل والا يكون القصد مقارنا لاول العدم الازلي ودوام وآخره وايضا لا يكون القصد مقارنا لآخر العدم الازلي سعيد الچلبي

ف لكن الكلام في المعنى المشهور في اعادة وجود الاشياء في الآخرة وهو فكر فيه ما فيه فانظر الوسيمة تجد وجهه والحق احق ان يتبع فافهم ان كنت من اهله م س

يوصف بالقدم ماسوى الله تعالى انكاراً بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى ولذا قال (ولزم المعتزلة قدم كثير من الاحوال) فانهم أثبتوا لله تعالى أحوالاً أربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا أنها ثابتة في الازل مع الذات وأثبت أبو هاشم منهم حالة خامسة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية في الذاتية هي الالهية وأجيب من جانب المعتزلة بان القديم موجود لا أول له وهذه الامور التي أثبتوها أحوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا أن يراد بالقدم ثابت لا أول له لكن الكلام في المعنى المشهور (وعند الفلاسفة كثير) لانهم زعموا ان العقول والافلاك وغير ذلك على التفصيل الذي ستطلع عليه أن شاء الله تعالى قدماء (ولا يستند القديم الى المختار) يعني لا يكون أثراً صادراً عنه (لان) فعل المختار مسبوق بالقصد و(القصد الى الايجاد يقارن العدم) اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل (ضرورة) وبداهة لا يجوز أن يكون تقدم القصد

التوحيد حتى انهم نفوا القدم الزماني عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة (قوله وأجيب الخ) هذا جواب مأخوذ من كلام النصير الطوسي نصرة للمعتزلة بانهم لم يلزمهم القول بتعدد القدماء الموجودة فانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال المذكورة موجودة بل ثابتة (قوله الا أن يراد بالقديم الخ) لعله اشارة الى ما ذكره المصنف في شرح المقاصد ماحاصله ان ما ذكره الطوسي لا يدفع عنهم لزوم تعدد القدماء الموجودة فانا لا نعني بالوجود الا ماعنوه بالثبوت فهم لما قالوا بثبوت الاحوال لزمهم القول بوجودها من حيث لا يشعرون اذ لا واسطة بين الوجود والعدم في الواقع كما انهم لزمهم القول بتعدد الصفات مع قولهم بنفيها ونفي تعددها اذا ظهر هذا ظهر أن قول الشارح «مد ظله» لكن الكلام في المعنى المشهور ليس على ماينبغي فتفطن (قوله وغير ذلك الخ) من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية (قوله اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل الخ) قال في شرح المقاصد ماحاصله ان هذا متفق الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل عن الآمدي من أنه قال سبق الايجاد قصدا

كسبق الايجاد ايجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون أثرهما قديما فهو مذكور منه على سبيل الاعتراض انتهى ولا يخفى أن الفريقين وان اتفقوا فى أن القديم لايستند الى المختار لكنهما مختلفان مذهباً فى الواجب وما يصدر منه فالفلاسفة على أنه تعالى موجب والصادر منه قديم والمتكلمون على أنه تعالى مختار والصادر منه حادث فقول الشارح «مد ظله» ورد بأنه لم لايجوز الخ اشارة الى مانقله من الآمدى اعتراضاً لابياناً لماذهب اليه واحدٌ من الفريقين كما هو ظاهرٌ مما مر آنفاً هذ (أقول) اذا سمعت ذلك ظهر ههنا بحث لم أر مَنْ تعرّض له صراحةً وهو أنه قد سبق فى الرد على منكرى التأثير جوازُ تحصيلِ الحاصلِ بهذا التحصيل انما الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر فلا امتناع فى مقارنةِ التحصيلِ والتأثيرِ للحصولِ والوجوبِ وهذا أيضا متفق الفريقين القائلين بالتأثير كما هو ظاهر ولا شبهة أنه ينافى ما سبق من اتفاقهم على امتناع توجّهِ القصدِ الى تحصيل الحاصل وعلى أن القصدَ يقارنُ العَدَمَ ضرورةً والمراد المذكور لايجدى فى دفع هذا التناقض لما سبق أنه مذكور على سبيل المنع والاعتراض فكيف التوفيق والجوابُ أن تحصيلَ الحاصلِ غير توجّهِ القصدِ الى تحصيلِهِ فالاتفاق على جوازِ أحدِهما لاينافى الاتفاقَ على امتناع الآخر كما هو ظاهر غاية الامر ورود المنع بأنه لم لايجوز القصدُ الى تحصيل الحاصل كما يجوز تحصيله بأن يكون التقدم بالذات فيهما أن قيل ما نقل عن الآمدى من أن سبق الايجاد قصداً كسبقه ايجابا فى جواز كونه بالذات لايصلح منعاً على أن القصد الى الايجاد يقارن العَدَمَ فان كونَ القصدِ الى الايجاد مقارِناً للعدم لايستلزم كونَ سبقِ الايجادِ سبقاً بالزمان وهو ظاهر نعم يصلح ذلك منعاً على من يدعى أن سبق الايجاد انما يكون بالذات لو كان بالايجاب دون القصدِ والاختيارِ قلت المنع المفيد على تلك المقدمة هو المستفاد مما سبق من الآمدى من قوله وفى جوازِ كونِ أثرهما قديماً وما ذكره الشارح «مد ظله» بقوله ورد الخ هو هذا لاذاك فتأمله

وامتناع عدمه ظ‌هـ قال المحقق الدواني في شرح العقايد
قولهم ما ثبت قدمه استحال عدمه غير ثابت لجواز ان يكون
وجوده مشروطا بعدم المانع المستمر ذلك العدم من
الازل الى وقت واذا وجد ذلك المانع زال القديم ه
كلنبوي

يجب الذات ولا ينافي هذا التزام ان ما قاله الاشعري التمه وسعة التعلقات الغير المتناهية للارادة على تعلقها بايجاد شيء مخصوص لما سيأتي لجواز القول بالبت الذاتي لكل من تلك التعلقات على غيره فلا يكون تعلقها حادثا بل قديما فيكون تقدم التعلق اي تعلق كان على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود سعيد

او مستندا اليه

اذا تم الحصر اذا اريد بالشق الثاني ان يكون مستندا الى الواجب مستقلا او بشرط امر ازلي وجودي او عدمي وجودي كما اذا كان سكون الجسم في حيز مستندا اليه بشرط عدم تحريك احد له لكن القول بامتناع عدم الاخير مما بعد انه لا يتم الحصر بعد عدمه فالاولى ان تقدم القصد على الايجاد يجوز ان يكون ذاتيا كبقاء القديم المستند الى الحادث

المراد بالاخير عدم ان وجود وبعدم الطارئ الى ما لا يحدث الوجودي على الاعدام الازلية لجواز طريان الزوال منه

ما بالشكل الثاني المستند اليه فقط ام ازلي وهو الشكل الاول ما لم يكن شرطه بان يكون الواجب علة تامة

على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات بل نقول اذا كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى أفعالنا (ولا يمكن عدمه) أى عدم القديم (لكونه واجبا) وامتناع عدمه ظاهر (أو مستندا اليه) أى الى الواجب (ايجابا) وهو أيضا ممتنع

(قوله كافيا فى وجود المقصود الخ) وفيه أنه تعالى أراد وجود الحوادث فى الازل كما نطق به الكتاب فلو كان القصد كافيا لزم قدم الحوادث هذا خلف اه منه

(قوله بل نقول اذا كان القصد الخ) هذا رد تحقيقى وحاصله أن قولكم القصد يقارن العدم اما أن يراد مطلقا فهو باطل فان من القصد والاختيار ما هو كاف فى وجود المقصود كقصد الواجب تعالى وهو لا يقارن العدم بل يكون مع المقصود ضرورة امتناع تخلف المعلول من علته التامة واما أن يراد فى الجملة فلا يستلزم المدعى وهو ظاهر ان قيل اذا كان قصد الواجب مما لا يتخلف عنه أثره والحال أن صفة الواجب قديمة عندنا يلزم القول بقدم العالم وهو مناف لما سبق من اتفاقنا على أن أثر الواجب حادث زمانا قلت كون قصده كافيا فى وجود المقصود لا يستلزم قدم المقصود لان مرادهم من قصده الكافى هو تعلق القصد وكفايته انما تستلزم كون القصد والمقصود معا وهذا كما يتصور بقدم المقصود يتصور بحدوث تعلق القصد أيضا كما عليه أكثر المتكلمين على ما سيأتى ان قيل اذا كان كفاية قصد الواجب للمقصود بتعلقه لاعتبار من قصدنا فان قصدنا أيضا لا يتعلق الا عند وجود المقصود قلت ممنوع فان قصدنا قد يتعلق بما سيوجد فليتأمل لكن بقى بحث هو أن هذا الرد على ما قررناه لا يكون مضرا بالدعوى المذكورة التى هى أن القديم لا يستند الى المختار فتفطنه فانه دقيق وسيأتى ماله تعلق بذلك (قوله أى عدم القديم الخ) يعنى لما ثبت امتناع استناد القديم الى المختار ثبت أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وذلك لان القديم على تقدير ثبوته اما واجب لذاته أو مستند اليه بالايجاب بلا واسطة أو بواسطة قديمة وأياما

عـدمـه لأنه لما كان من مقتضيات الذات ولوازمـه لزم من امكان عـدمه عـدم الواجب وهو محال ﴿ خاتمـة ﴾ زعمت الفـلاسـفة أن كل حادث أى موجود بعد العـدم مسبوق بالزمان و بنـوا على ذلك قدم الزمان و بنوه بأن سبق عـدم الشئ على وجـوده لا يعقل الا بالزمان و بناء هـذا البيان على ما ذهبـوا اليـه من أن أقسام (التقدم والتأخر والمعية) منحصرة بحكم الاستقراء فى خمسة لأنهـا

كان يمتنع عدمه لما ذكره الشارح فان قيـل لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الواجب على حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام فى القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا قلنا امتناع عدم الشئ لاينافى امكانه الذاتى لجواز أن لا يكون امتناع عدمه لذاته بل لقيام علتـه الموجبـة (ثم اعـلم) أنهـم قالوا لما كان الواجب عنـد الأشاعرة بل أكثر المتكلمـين فاعلا بالاختيار لا موجبا لا يكون شئ من معـلولاته قديما ممتنـع العـدم عندهم وانما ذلك على رأى الفلاسـفة لكن لقائل أن يقول قد سبق أن صفات الله تعالى عند المتكلمين موجودة قديمة فاما أن يقولوا بأنها واجبـة لذاتها وهو باطل أو مستندة الى الواجب بطريق الايجاب فـلا يتم امتيازهـم عن الفلاسـفة فى ذلك قلنا عـلة الاحتياج المؤثر عنـدهم هو الحـدوث لا الامكان كما مر فصفات الله وان كانت مفتقرة الى ذاته تعالى ليست آثاراله وانما يمتنـع عدمها لكـونها من لوازم الذات لا آثاره ولى فى بيان هذا تحقيق جديد سديد سـيأتى ان شاء الله تعالى ولو سـلم فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير عندهم بين الصفات والذات على ما يأتى مفصلا فتدبر (قوله لزم من امكان عدمه الخ) أى من امكانه بالنظر الى ذاته والا فكل معلول ممكن العدم بالنظر الى ذاته ولا يلزم من ذلك امكان عدم علتـه كما هو ظاهر (قوله و بنوه الخ) حاصـله أن الفلاسـفة ادعوا قدم الزمان واسـتدلوا عليـه بأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا وكل حادث مسبوق بعدمه وكل مسبوق بالعـدم مسبوق به بالزمان اذ لا يعـقل فيه من أقسام السـبق سوى هذا فظهر أن الضمـير المنصوب فى بنوه اما راجع الى قوله كل حادث أى موجود بعـد العـدم مسـبوق الخ وهو ظاهـر أو الى قدم الزمان

مسبوق بالزمان

وان كل آن اي معدوم بعد

الوجود ملحوق بالزمان وبنوا على ذلك

ابدية الزمان وبنوا ذلك المبني عليه بان تأخر عدم

الشيء عن وجوده لا يتعلق الا بالزمان وبناء وهذا البيان ايضاً

على ما ذكره الشارح وانما لم يتعرض الشارح لهذا لان كلام المصنف في نفي

القدم لا في نفي الابدية تأمل

فيتجه ان الزمان ليس بحادث بل قديم

وبنوا على ذلك قدم الباري بان جعلوا من عدمهم كبرى الشكل

الثاني هكذا الزمان ليس وجوده مسبوقاً بالزمان وكل

حادث وجوده مسبوق بالزمان اما الصغرى فلان وجود

الشيء حال عدمه واما الكبرى فلما ذكره الشارح بقوله وبنوا

بان آه او تقدمه شرطية في نفس الخلف هكذا الزمان

قديم لانه لو كان حادثاً لكان مسبوقاً بالزمان لكن التالي باطل

اما الملازمة فلما مر في بيان الكبرى واما بطلان التالي فلما مر

في بيان الصغرى تأمل

ويكون بينهما اقتران

او يكون بين نوعيهما اقتران او

فلا يرد ان تقدم العلة المعدة من هذا

القسم مع انها لا تجتمع مع المعلول بل ان نوع

المحتاج اليه والمحتاج فيصدق هذا بوجود الاقتران في بعض

افرادهما كما بين الجزء والكل وان لم يوجد في بعضها كما في العلة المعدة

مع معلولها ثم ان ذلك التوجيه انما يحتاج اليه اذا قيل بان بين العلل الناقصة و

المعدة و معلولاتها تقدم طبع كما بين الجزء والكل واما اذا قيل بانه لا يوجد الا

بين الجزء والكل فلا فافهم

سيد احمد [illegible]

اي التقدم بالطبع

اما أن (تكون بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو الشرف أو الرتبة) فالتقدم والتأخر بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح و بالطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج لابطريق العلية والتأثير و يكون بينهما اقتران واجتماع كتقدم الجزء

فان المبين بالمبين أشئ مبين بذلك الشئ فتأمله (قوله أو الشرف أو الرتبة) وقد يقال وجه الضبط هو أن المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا فى الوجود فبالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فبالرتبة والا فان لم يحتج المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان بالتأثير فبالعلية والا فبالطبع وقد يقال ان التقدم بالرتبة وبالشرف راجعان الى الزمان والزمانى راجع الى الطبع وذلك لان معنى تقدم مكان على آخر هو أن زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الاخذ والشروع فى ملاحظته قبل زمان الاخذ فى النوع وهكذا والسابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة (قوله كتقدم حركة اليد على الخ) قد يناقش فيه بأنا لانسلم استناد حركة المفتاح الى حركة اليد بل هما معلولان لامر آخر لكنه مناقشة فى المثال (قوله لابطريق العلية الخ) فالمشترك بينهما كون المتأخر محتاجا الى المتقدم فى التحقق من غير عكس والمميز هو أن المتقدم فى العلية مفيد لوجود المتأخر بخلافه فى الطبع ثم انه اذا اعتبر العلية التامة يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجوداً وعدماً وأما المتقدم بالطبع فلا يستلزم المتأخر وجوداً بل عدما والمتأخر بالعكس وأما بالنظر الى وصفى التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجوداً وعدماً لكونهما متضايفين (قوله ويكون بينهما اقتران الخ) احتراز عن المتقدم الزمانى اذ ليس قيد الاحتياج مخرجا له فان التقدم بالزمان على ماسبق فى وجه الضبط هو مالم يعتبر فيه الاحتياج لاما اعتبر

على الكل و بالزمان كتقدم الاب على ابنه و بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم و بالرتبة بان يكون المتقدم أقرب الى مبدإ محدود وهي اما (الحسية) بان يكون الحكم بالترتب وتقدم البعض على بعض مأخوذا من الحس لكونه فى الامور المحسوسة (أو العقلية) بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه فى الامور المعقولة وكل منهما يكون (وضعا) كتقدم الامام على المأموم وتقدم بعض مسائل العلم على البعض (أوطبعا) كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الجنس على النوع وقس على هذا حال المعية ومعلوم أن تقدم عدم الحادث على وجوده لعدم الاقتران بينهما ليس الا بالزمان فيلزم قدم الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا ههنا قسم آخر مغاير لاقسام المتقدمة ذكره بقوله (أو بالذات) كتقدم

(قوله كتقدم الاب على ابنه الخ) لا يخفى أن التمثيل لا يصلح للتقدم بالزمان بالمعنى المذكور فى وجه الضبط المساوى لما يذكر فى وجه ضبط آخر من أن الزمانى هو مايكون وجود المتأخر فيه مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فهو داخل فى قسم آخر من غير الزمانى فافهم فالتمثيل الصحيح له حينئذ هو نحو تقدم حادثة الطوفان على حادثة يومنا فلعله أراد بالتقدم بالزمان مايكون المتقدم فيه بالنظر الى الزمان سواء اجتمعا أولا كما هو مذكور فى بعض وجوه الضبط فحينئذ يصلح تقدم الاب على الابن مثالا له فان المتقدم كان حاصلا فى زمان قبل زمان المتأخر وان أمكن اجتماعهما وكأن اختياره هذا المعنى لما أنه أظهر فى بناء قدم الزمان عليه من جانب الفلاسفة كما هو واضح (قوله كتقدم المعلم الخ) مما يكون فيه للمتقدم صفة كمال (قوله ومعلوم ان تقدم عدم الحادث الخ) فيه ان هذا صريح فى انه أراد بالزمانى ماهو المذكور فى وجه الضبط الاول المساوى للثانى المعتبر فيه عدم الاحتياج فيفسد التمثيل له عام كما مر اللهم الا أن يقال جعل تقدم الحادث على وجوده الممتنع اجتماعهما من التقدم بالزمان لا يكون نصا فى ارادة المعنى الاول بل ارادة المعنى الاخير لعمومه جائزة حينئذ أيضا فتأمل (قال أو بالذات الخ)

وقس على هذا حال المعية اي اذا عرفت اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام
المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين
متساويين في الفضيلة والرتبية كنوعين متقابلين تحت جنس واحد
وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين
لماهية واحدة والمعية بالعلية كعليتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد
مثال الحسي // شرح مواقف مثال المعية العقلية //

فيلزم قدم الزمان لان اقسام القبلية عند الحكماء هذه الخمسة والحصر
استقرائي وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع
لان عدم الشيء ليس علة لوجوده ولا محتاجا اليه ولا بالشرف
لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما
وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما طبعية وليس في
طبع عدم الحادث ان يكون قبل فهو اذا بالزمان فثبت ان الحادث
بالمعنى الاول يستدعي مدة كذا في شرح طوالع

وتقدم الجنس على النوع
لا يقال هذا مندرج في التقدم بالطبع
لان الجنس كالحيوان جزء من النوع كالانسان
لانا نقول الحيوان المأخوذ بشرط لا شيء جزء من الانسان
وليس هو بجنس وما هو الجنس هو الحيوان المأخوذ لا بشرط شيء
وهو ليس بجزء من الانسان اي التقدم في مذهب ابن سينا في الالهية
بشرط لا شيء من هذه الحيثية منه
محصل ٧١

ههنا قسم آخر مغاير له لا يجوز ان اعتبار هذا القسم الاخير يغني
عن اعتبار التقدم الزماني لانه اذا كان التقدم بين وجود عيسى عليه
السلام مثلا وعدم السابق واللاحق وبين وجود اليوم هو
مثلا على تقدير وجود الزمان وعدمه كذلك بالذات كان التقدم
بين وجود موسى عليه السلام ووجود عيسى عليه السلام وبين
وجود الامس ووجود اليوم مثلا بواسطة مقارنة وجود
موسى للعدم السابق لعيسى ومقارنة وجود الامس للعدم
السابق لليوم او مقارنة الاخيرين للعدم اللاحق
للاولين
منه

فان قيل التقدم والتأخر اه اقول هذه الشبهة ليس بشيء لان التقدم والتأخر من مقولة الاضافة والزمان من مقولة الكم فكيف يكون احدهما جزءاً من الآخر غاية الامر ان لفظ الامس ولفظ الغد موضوع لمجموع امرين كل منهما من مقولة على حدة كلفظ الملون الموضوع لمجموع الجسم الذي من مقولة الجوهر واللون الذي من مقولة الكيف فلا يلزم ههنا من ذلك ان يكون احدهما جزءاً من الآخر فكذا لا يلزم فيما نحن فيه

اي فكذلك ان التقدم والتأخر داخلان في مفهوم ولا يخفى انه لا يلزم مما ذكره ان يكون التقدم داخلاً في مفهوم العدم والتأخر داخلاً في مفهوم الوجود وان سلم دخولهما في مفهوم الحادث والحق ان الوجود والعدم سواء كانا سابقين او لاحقين انما يقتضي تقدم احدهما على الآخر لا اباء كل منهما عن الآخر وامتناع الجمع بينهما الا لان التقدم جزء مفهوم العدم او لازم له والا لكان العدم اللاحق متقدماً فان الزمان انما يقتضي تقدم بعض اجزائه على الآخر غير قار وغير مجتمع الاجزاء لا لاباء مفهوم احدها عن الآخر

الا ان التأخر غير داخل في مفهوم الحادث صريحاً بل داخل في مفهومه صريحاً البتة والتقدم كما نراه

أجزاءِ الزمانِ بعضِها على بعضٍ فإنه كما أنه ليس بالعليةِ والطبعِ والشرفِ والرتبةِ لعدمِ الاقترانِ والاجتماعِ ليس بالزمانِ أيضاً لأن كلاً من الامس واليوم مثلا زمانٌ لا أمرٌ يقع في الزمانِ (فسبق العدمِ) أي عدم الحادثِ (على الحادثِ) بمعنى الموجودِ بعد العدم (لا يلزم أن يكون بالزمانِ ليلزم قدمُ الزمانِ) لجوازِ أن يكون من قبيلِ تقدّمِ بعضِ أجزاءِ الزمانِ على بعضٍ فان قيل التقدّم والتأخر داخلان في مفهومِ أجزاءِ الزمانِ فان تقدّمَ الامسِ على الغدِ ظاهرٌ بالنظرِ الى نفسِ مفهومِه ولا كذلك حالُ مفهومِ عدمِ الحادثِ بالنسبةِ الى وجودِه قلنا الحادثُ من حيث الحدوثُ أيضاً كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجودُه مسبوقاً بالعدم (كما لا يلزم أن يكون له) أي للحادثِ (امكانٌ استعدادي ليلزم قدمُ مادّتِه) وقد مرّ ذلك فتذكر

فصل في الامورِ العامةِ العارضةِ للموجوداتِ الخارجيةِ والذهنيةِ

قال في شرح المقاصد والمشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع و يخص ما بالعلية باسم الذاتي اهـ ولعل ما بالذات بهذا المعنى أعم من أن يجتمع فيه قبل مع البعد أولا وفي عبارة بعضهم ما يدل على ان التقدم بالذات مخصوص بما لا يجتمع فيه القبل مع البعد فعلى التقديرين تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل ولهذا قال بعض الفضلاء ان التقدمَ الزماني بالحقيقةِ والذاتِ هو الذي بين أجزاءِ الزمانِ وأما الذي يعرض للغير فهو بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه (قوله لا أمر يقع في الزمان الخ) يدل بظاهره على انه أراد بالتقدم بالزمان ما هو المعتبر بالنظر الى الزمان و بالجملة ففي الكلام نوع اضطراب لا يخفى على المتأمل في سابقه ولاحقه (قوله فان قيل الخ) اشارة الى جواب منع يكاد أن يورد في جعل تقدم الحادث على وجوده من قبيل تقدم اجزاء الزمان وحاصله ان ذلك الجعل ممنوع لجواز أن يكون التقدمُ بين أجزاء الزمان لاعتبار ذلك في مفهوم المتقدم والمتأخر منها ولا كذلك عدمُ الحادث الخ حاصل الجواب ظاهر (أقول) هذا الورود انما يرد لو جعل أحدهما مقيسا عليه والآخر مقيسا عليه وأما لو جعلا داخلين في التقدم

(الوحدة والكثرة) وهما (من المعاني الواضحة) البينة لكل أحد وتفسير الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام لفظي (ومقولتهما) أي حملهما على أفرادهما (بالتشكيك) اما الوحدة فلان مفهومها متفاوت بالاولوية اذ الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس واما الكثرة فلأن مفهومها في كل عدد أشد منه فيما دونه (وقد يعرضهما) بأن يكون واحدا من جهة وكثيرا من أخرى (فتكون جهة الوحدة) أي الجهة التي بها اتصف الكثير بالوحدة (مقومة) فتكون لامحالة ذاتية الكثير أي غير خارجة عنه وحينئذ اما تمام ماهيته وهو الواحد بالنوع أو جزؤها فان كان تمام المشترك بين

بالذات بالمعنى المذكور آنفا من غير اعتبار أصالة وتبعية بينهما فلا فدقق النظر (قوله البينة لكل أحد الخ) أقول توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود لما رآها مساوقة له لا بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود وبالعكس لكنه باطل ضرورة ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية ونبهوا عليه بوجهين أحدهما انه يعقل ماهية كل شئ ووجوده من غير أن يعقل وحدته أو كثرته بل مع التردد في ذلك كما يقطع بوجود الصانع ثم تثبت وحدته ويقطع بوجود الفلك وماهيته ثم تثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه أوان كثيرة في اناء واحد حتى صارت ماء واحدا أو فرقنا ماء اناء واحد في أوان كثيرة حتى صار مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما كذا ذكره بعض المحققين (قوله وهو من الواحد بالجنس الخ) وهو من الواحد بالعرض وأيضا فالواحد بالشخص مما لا ينقسم أصلا أولى بالوحدة مما ينقسم الى أجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى متخالفة فافهم (قوله بأن يكون واحدا من جهة الخ) وذلك لامتناع أن يكون الشئ واحدا وكثيرا من جهة واحدة (قوله اى غير خارجة الخ) فسر الذاتية بهذا ليدخل النوع وغيره من الذاتيات (قوله وهو الواحد بالنوع الخ) أي الكثير الذي جهة وحدته تمام ماهيته هو الواحد الخ

بالتشكيك لا
بالاشتراك اللفظي لكونها
اي مفهومها واحداً ولا بالتواطئ لكونه
متفاوتاً اما الكثرة فلانها في كل عدد بحسبه منها
متفاوتة واما الوحدة فلان الواحد بالشخص اولى من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض منه

بان يكون واحداً او كثيرة منه لا امتناع ان يكون شيء واحد
من جهة واحدة متصفاً بالوحدة والكثرة وذلك كما نراد
الانسانية فانها متكثرة من حيث ذاتها واحدة من حيث انها
ان له
ابن حمزة

فلكل جهة الوحدة الخ يعني لابد من جهة وحدة
وجهة كثرة اذ الشيء لا يكون بجهة واحدة واحداً
وكثيراً لا امتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد
واحداً وكثيراً منه

اشد منه فيما دونه الاولى ان يزيد منه لان الزيادة
والنقص من خواص الكم دون الشدة والضعف
وهما من خواص الكيف ابن الوداعي

وجهها عارضان قد يتوهم بان الحكم بانه معروض
ينافي القول بانه جهة وحدة عارضة والجواب
ان المراد بالمعروض محل العرض المقابل للجوهر فهو
لا ينافي كونه عارضا اي خارجا محمولا ويدل
عليه قول المناطقة انه يجوز اجتماع الكليات
باعتبار الحيثيات ابن الكرد دام

اي ذلك
الكثير الواحد با
لعرض اما واحد بالموضوع
اي باعتبار ما هو موضوع
النفس فالمراد به مصطلح
المناطقة بقرينة المقابلة
بالمحمول
ابن الكردي

كوحدة نسبة النفس ا ه
ولوحدة اتحاد العسكر
في الامير واتحاد الامم
في نبيهم ووحدة حاتم
في الكرم مثلا
يس

ق وانما يغاير الواحد بالنوع
بحسب الاعتبار دون الذات
اي اذا كان الفصل والنوع
في مرتبة واحدة فافهم
منه
اشارة الى ان هذا الشيء يندفع
به ما يرد على هذا ويستلزم
الاتحاد الا ان يراد بالنوع
منه

اما بالموضوع ان الحـ
اي والواحد بالعرض اما واحد با
لموضوع وكتب ايضا ليس المراد ما هو
مصطلح الحكمة اعني معروض العرض بل المراد ما هو
مصطلح المناطقة اعني مقابل المحمول
ه
يس اي بالموضوع

يعني ان قوله اما بالموضوع وقوله الآتي اما بالمحمول مربتط
بقوله الآتي فتلك الكثرة واحدة بالعرض اي تلك الكثرة
كانت واحدة بالعرض اي بما هو خارج عن ماهيتها محمول
عليها فكذا تسمى واحدة بالموضوع الذي هو ذلك العرض
ايضا الآن كما كان الاولى والاحرى ان يكون موضوعا
لتلك الكثرة لا محمولا يسمى موضوعا والواحد به واحدا
بالموضوع اي بالذي كان الاليق ان يكون موضوعا ه
وان كان محمولا للكثرة الآن قوله الآتي او بالمحمول
اي بالواحد بالعرض يسمى واحدا بالمحمول فهذان التعبيران
واحد حقيقة
سيد اعظم لري

مختلفة الحقائق فهو الواحد الجنسي قريباً كان كالحيوان بالنسبة الى افراده أو بعيداً كالجسم النامي والجسم والجوهر وإلا فهو الواحد بالفصل كالناطق مقيساً الى أفراده وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات (أو عارضة) أي تكون جهة الوحدة أمراً عارضاً الكثيرة أي محمولاً عليها خارجاً عن ماهيتها فتلك الكثيرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثيرة كما يقال الكاتب والضاحك واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وموضوع لهما بالطبع لانه معروض وهما عارضان أو بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثيرة (كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فان البياض محمول عليهما طبعاً وخارج عنهما (أو) لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثيرة ولا أمراً عارضاً لها بأن لا تكون محمولة عليها أصلاً فتكون (منتسبة) كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير فان للنفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره دون غيره من الابدان وكذلك للملك تعلق خاص بمدينته بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من

(قوله كالحيوان وقوله كالناطق) مثالان للجنس والفصل لا للواحد الجنسي والواحد بالفصل وان كان السياق مقتضيا للتمثيل للاخيرين دون الاولين فافهم (قوله بحسب الاعتبار) وذلك لان زيدا وعمرا وبكرا وغيرهم مثلا كثرة واحدة تعتبر وحدتها تارة في الانسانية وتارة في الناطقية (قوله أي محمولا عليها الخ) أي يصح أن يحمل في العقل على الكثرة لكن يكون بالطبع موضوعا لها أي موضوعا للكثرة حقيقة أو محمولا عليها أي عارضا للكثرة كذلك كيف ولو لم يعتبر ذلك كانت المنتسبة الآتية داخلة في العارضة ضرورة ان المراد بالحمل أعم مما هو بالمواطأة كما هو في شرح المقاصد

المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من الاتحاد فى العارض المحمول ثم الوحدة تتنوع بحسب ما فيه من النوع والجنس وغيرهما ولكل نوع منها اسم خاص (وتسمى الوحدة فى الجنس) كوحدة الانسان والفرس فى الحيوان (مجانسة وفى النوع) كوحدة زيد وعمرو فى الانسان (مماثلة) فاذا قيل انهما متماثلان كان معناه أنهما متفقان فى الماهية النوعية (وفى الكم) عددا كان أو مقدارا (مساواة وفى الكيف) كوحدة الجسمين فى اللون (مشابهة وفى الخاصة) والشكل كوحدة الماء والهواء فى الكرية (مشاكلة وفى الاطراف) كطاسين أطبق طرف أحدهما مع طرف الآخر (مطابقة وفى الوضع) كسطحى المحدب والمقعر لكل فلك بالنسبة الى ثخن ما بينهما (موازاة) ومحاذاة (وفى النسبة) والاضافة كزيد وعمرو اذا تشاركا فى بنوة بكر (مناسبة * ويمتنع اتحاد الاثنين) بأن يكون هناك شيآن فيصيرا شيأ واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماآن فى اناء واحد أو الاجتماعية كما اذا امتزج الماء

(قوله فى التدبير الذى ليس مقوما الخ) لعل المراد من تعلق النفس بالبدن والملك بالمدينة هو ما يكون منشأ للتدبير ومبدأ له والا فالتدبير أيضا تعلق ونسبة للنفس والملك وحينئذ قوله ولا عارضا لشئ منهما اما أن يريد به ولا عارضا بالطبع للتعلقين كما هو المتبادر من قوله بل هو عارض للنفس الخ وكان الاولى أن يزيد عليه ولا معروضا واما أن يريد به ولا خارجا محمولا كما يقتضيه ما سبق من تفسير عارضة و رد المنع بانه خارج محمول لما مر من ان المراد من الحمل أعم من المواطأة اللهم الا أن يراد هذا مع اعتبار كونه معروضا أوعارضا بالطبع أو يقال ان المراد من الحمل هو ما يكون بالطبع وان كان أعم من المواطأة كما أشرنا اليه فتدبر (قوله لا بطريق الوحدة الاتصالية) الواحد الاتصالى ما هو متشابه الاقسام والاجتماعى ما هو متخالفها

ق والشكل عطف على سبيل التفسير حملا الشيء عليه قوله مشاكلة لهذا وان الشكل من مقولة الكيف كما سيأتي فالمراد بقوله في الكيف ما عدا ذلك اى الشكل تأمل . بس اذ المناسب بهذه التسمية ان يفسر الخاصة بالشكل ولا يراد منها الخاصة المنطقية كما فعله التلميذ

سعيد آغجه لرى

جوهر" ، الكم" ، الكيف" ، اضافة" ، الاين" ، متى" ، وضع"
زيد الطويل الازرق ابن مالك في بيته بالامس كان متكى

بيده ، سيف لواه فالتوى
ملك" ، فعل" ، انفعال"

مقولات العشرة المنظومة

كانت من الاتحاد
كاتحاد القطن والثلج في البياض
وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة
كانت جهة الوحدة في يقوم بعض للكثرة او عارضة لها
وان اعتبرت اتحاد النسبتين في كونهما نسبة للتدبير مثلا كان
ذلك اتحادا في العارض المحمول

التوديد في كون النسبة زايدة للمقولات
عراض فيكون مقولات الاعراض ثلاثا
تسعا

كان هذا الترديد مبنيا على شرح مواقف
السبع اى ما عدا الكيف والكم من الا
عرضية فيكون المقولات لا لا اتسعا او
بس

ق عددا كان او مقدارا
لا يسمى مساواة
بين الكم بها اشارة الى ان الوحدة في الزمان
بس حاصله ان الكم نوعان امنا ان يختص بها الكم المتصل و
المنفصل وتحت النوع الاول انواع حقيقية كالخمسة والستة فالاتحاد
فيها يسمى مساواة وتحت النوع الثاني انواع ايضا فالاتحاد في بعضها
كالخط يسمى مساواة وبعضها كالزمان لا يسمى بهذا الاسم
محمد سعيد آغجه لرى

بان يكون بما كره آه اى كان اذ يمكن ان يكون مع اتحادهما ان
يكون بما كره في واحد كزيد فيفرض شخصا آخر
مماثلا له بمجرد وهذا ايضا ممتنع
والفرق بينهما ان الاول
بل الاتحاد
وبعده

واحد ظاهرا دفعا لما ذكره الرضى بقوله بل الاتحاد متعددا اى الكرة

لا يستقل ان
يزول يمنع لو اتحد
الاشارة لزم ان يزول الاختلاف
الذاتي بينهما لكن اللازم نظر فان ما بالذات
لا يمكن ان يزول فيهما ق في زوال الخصوصية او خصوصية
احدهما المغايرة لخصوصية الآخر بان صار احدهما
الآخر المغايرة بينه اياه بعد ذلك التغير واز الكم
بعد تلخيص يكون الكلام عليه بالاتحاد فافهم
اذا انتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم
منه

والتراب فصار طيناً أو الكون والفساد كصيرورة الماء هواء فانه جائز بل واقع بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه اياه وامتناعه مدرك (ضرورة والاستدلال عليه بأن اختلاف الماهيتين أو الهويتين ذاتي لا يعقل أن (يزول) اذ لكل شئ خصوصية ما هو بها هو فاذا زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ (ليس) هذا الاستدلال (بأوضح من المدعى و) الاستدلال (بأنهما) بعد الاتحاد (اما موجودان) كانا اثنين (أو معدومان) كان فناء لهما (أو مختلفان) كان فناء لأحدهما وبقاء للآخر (ف) على كل تقدير

وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر سواء كان امتزاجهما طبيعيا كاللحم مع العظم أولا كأجزاء السلسلة وقد يقال الواحد بالاجتماع لما جعله الوضع والاصطلاح واحدا كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات سواء كانت أجزاؤه متصلة أو منفصلة متشابهة أو متخالفة كذا ذكره بعضهم (قوله لم يبق ذلك الشئ الخ) فاذا زالت خصوصية كل منهما لم يبق كل منهما فلم يبق الا تثنية والاختلاف الذي هو ذاتي للاثنين وان قيل زوال الخصوصية منهما انما يستلزم زوال الاثنينية المخصوصة لا مطلق الاثنينية لجواز قيام خصوصيتين أخريين مقام الاوليين وهو لا يوجب زوال مطلق الاختلاف فلم يتخلف ذاتي الشئ عنه (قلت) الكلام في زوال الخصوصية بسبب الاتحاد وزوالها بذلك مستلزم لزوال مطلق الاختلاف وهو يستلزم زوال ذاتي الشئ عنه فيكون محالا (قوله ليس هذا الاستدلال الخ) أقول عبارة المصنف في شرح المقاصد مغايرة لما هنا نوع مغايرة حيث قال فيه واعترض بأنه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس أوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون امتناع اتحاد الاثنين انتهى فتأمل ان قيل يفهم من هذا أن الدعوى اعتبر فيها قيد الاتحاد دون التثنية فيكون مطلقا والمطلق أوضح من المقيد قلت قد سبق ان الكلام في الزوال بالاتحاد فهو أيضا مقيد

(لا اتحاد) بالمعنى المتنازع (مدفوع) هذا الاستدلال (بأنهما موجودان لكن لا بوجودين حتى يكونا اثنين بل (بوجود واحد) ولما لم يكن هذا كافيا فى الدفع لورود أن ذلك إما أحد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث أردفه بقوله (هو نفس الوجودين الصائرين واحدا) وامتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق فلم يكن التفصى الآبان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضرورى (و) اعلم أن للكثرة خواص منها (الغيرية) وهى

بالاتحاد بل بقيد الذاتى الممتنع الزوال فهو أخفى من الدعوى ولذا قال ربما يقع الاشتباه فيه دون الدعوى فتدبر فانه دقيق جدا (قوله مدفوع هذا الاستدلال الخ) أى بأنا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لم لا يجوز أن يكونا موجودين لكن لا بوجودين اه (قوله وامتناع اتحاد الوجودين الخ) جواب عما يرجع به المستدل على الدافع بالابطال بأن اتحاد الوجودين ممتنع ضرورة وحاصل الجواب ظاهر (ثم أقول) لايخفى أنه بعد اعتبار اتحاد الاثنين لا يتجه الترديد المذكور بأنهما أما موجودان كانا اثنين الخ اذ للخصم أن يقول هما موجودان اتحدا فتأمله جدا (قوله للكثرة خواص الخ) ولها أحكام منها أن أول مراتب العدد هو الاثنينية بمعنى أن الاثنين عدد دون الواحد لصدق الكم المنفصل عليها دونه ومنها أن الاعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمها بالزوجية والفردية وغيرهما ومنها أنها متألفة من الآحاد فأجزاء العشرة مثلا هو الواحد عشر مرات لا خمسة وخمسة مثلا اذ لا رجحان لغير الواحد لذلك فانه يترجح بأنه لا اقل منه وبأن مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها أنها غير متناهية لان كل عدد يفرض فانه يمكن زيادة واحد مثلا عليه ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة فى العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد فى المشرق الى واحد فى المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج (قوله منها الغيرية الخ) أى لا يتصور الغيرية الا فى المتعدد وانما الخلاف فى العكس وهو أن التعدد هل يستلزم

ان الاثنين بينهما الاتحاد

انهما اما موجودان بوجودين متمايزين او متعددان او مختلفان او
موجودان بوجود واحد هو نفي الوجودين القاصرين واحداً
ولا اتحاد في الشق الاول والاخير ممتنع بداهة ثم جعل
بداهة امتناع الاخير دليلاً على امتناع اتحاد الاثنين الذي
هو المدعى فاجاب بما ترى

وامتناع اتحادهما كما نرى قيل فليتدبر لكنا

نفي الوجودين القاصرين واحداً

حتى يلزم عدم الاتحاد لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد هو
في الشق الثاني او الوجودين مطلقاً فلا نعم كونهما اثنين
الوجودين بوجودين متمايزين فلا نعم الا مختصاً
الدفع انه ان كان المراد بالوجودين
مدفوع حاصل

اذ الموجودين متمايزين او كل منهما مبدء
فلا اتحاد كما قيل الاتحاد او بوجود واحد
مبدء فلا اتحاد هو عين الوجودين الاولين
القاصرين اياه

بشقى بهد بهد
ثم ما كونه لان بهذا التقريب
بالالتزام اي بالالتزام العرفي وكذا تقريب
الاتحاد بهد بهد الا ان يتم مراده ان
العرفية يحسب الاصطلاح ذلك ولا
بما قررنا فيه
ابن القره داغي

ان صدق انه بهد بينه والاثره
يقتضاه ان العينية كالغيرية تكون
بين اثنين فيتجه انه لا يصح تو لهم كل
اثنين متغايران فلا يكون الغيرية من الخواص
الشاملة
ابن القره داغي

متحققة في الاثنين
بالمستند لعدم شمولها للاثنين
مع انها الذين احدهما عين الآخر
بين بين م

(نقيض هو هو) فان الشئ بالنسبة الى الشئ ان صدق أنه هو فعينه والا فغيره

الغيرية أولا نعم يستلزمها عند من يقول إنها نقيض هو هو ولا يستلزمها عند من يخصها بما يأتي قريبا (قوله نقيض هو هو الخ) وههنا دقيقة هي أن الغيرية كما صرح به في شرح المقاصد فيها اضافة بها تصير أخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان أحدهما ليس هو الآخر فحينئذ تفسيرها بالنقيض تفسير بالأعم وأيضا يندفع بهذا ما أورد على القائلين بأن الصفة مع الموصوف ليست عينه ولا غيره من أنه ليس بمعقول لاستلزامه ارتفاع النقيضين وذلك لانه لما كانت الغيرية أخص من النقيض لا يكون سلب العينية والغيرية عن الشيئين مستلزما لارتفاع النقيضين بل لارتفاع الشئ والاخص من نقيضه وهو ليس بمحال فلا حاجة حينئذ في دفع ذلك الايراد الى تخصيص الغيرين بما سيأتي من الشيخ الاشعري ويمكن أن يقال لما ذكر المصنف أيضا في شرح المقاصد أن تلك الحيثية لازمة في نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ولذا أطلقوا القول بأن الغيرين هما الاثنان أو الشيئان وبأن الغيرية هي نقيض هو هو وصح تفسير أحدهما بالآخر واحتيج الى التخصيص المذكور فليتأمل جدا (قوله فان الشئ بالنسبة الى الشئ الخ) أقول ههنا تدقيق لا بد من التعرض له تشحيذا للأذهان الطالبين وان لم يكن حريا بذوق الفضلاء وهو ان المراد من كل من الشيئين اما غير الآخر أو عينه أو أعم من أن يكون عينه أو غيره وارادة كل من الاولين ظاهرة البطلان للزوم تقسيم الشئ الى نفسه وغيره فيهما مع لزوم اعتبار تخلل النسبة بين الشئ ونفسه في الثاني خاصة وكلاهما باطل بقي أن يراد الثالث أي الاعم المطلق كما يقال ذلك في كل مقسم في التقسيمات الواقعة لاندفاع محذور قسمة الشئ الى نفسه وغيره لكنه لا يجدي تلك الارادة هنا فانه اذا أريد من كل منهما الاعم يكون المراد منهما واحدا فيعود المحذوران كما أنهما يلزمان على تقدير ارادة كون كل عين الآخر والجواب أن المراد هو الثالث ولا نسلم لزومهما فان ارادته انما تستلزم اتحادهما وعينيتهما بالعنوان أعني مفهوم الشيئية المطلقة من حيث نفسه لا من حيث صدقه على الاشياء والقسمة الى العين والغير وكذا تخلل النسبة بينهما ليسا ملحوظين بالحيثية

فان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والى الناطق وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر هذا ما عليه الجمهور (وقد يخص الغيران بموجودين) فيخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على أن التغاير وجودي لا تتصف به المعدوم وأنه لا تمايز بين الاعدام (يجوز انفكاكهما) أى انفكاك كل منهما عن الآخر

الاولى حتى يلزم ما ذكر بل بالحيثية الثانية وهما من هذه الحيثية أعني من حيث صدق عنوانهما على الاشياء ليست النسبة بينهما العينية بل النسبة العامة الصادقة تارة بالعينية وأخرى بالغيرية فلا محذور أصلا على أنا نمنع امتناع اعتبار النسبة بين الشئ ونفسه كيف ويصح أن يقال الشئ بالنسبة الى نفسه يصدق عليه أنه هو غايته انها نسبة بالعينية لا الغيرية فتدبر جدا (قوله فان كان بحسب المفهوم الخ) أقول لم يذكروا الاتحاد بحسب المفهوم والذات معاً لان الاتحاد بحسب المفهوم يستلزمه بحسب الذات وكذا لم يذكروا التغاير بحسبهما معاً لان التغاير بحسب الذات يستلزمه بحسب المفهوم فافهم (قوله كما فى نسبة الانسان الى البشر الخ) فانهما متحدان مفهوما وكان ذلك مستلزما لاتحادهما ذاتا (قوله والى الناطق الخ) فانهما غيران مفهوما وان اتحدا ذاتاً (قوله نسبة الانسان الى الكاتب) فانهما متحدان ذاتا وان تغايرا مفهوما (قوله والحجر الخ) فانهما متغايران ذاتاً وكان ذلك مستلزماً لتغايرهما مفهوما (قوله وانه لا تمايز بين الاعدام الخ) ان أراد أن مبنى الخروج على كلتا المقدمتين معا فيرد أن الاولى كافية فى ذلك وان أراد أن كلا منهما كافية فيه فيرد أن الثانية مخصوصة بالمعدومين يدل عليه ما صرح به فى شرح المقاصد بقوله وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الاعدام فيخص المعدومين فتدبر (قوله أى انفكاك كل منهما الخ) وذلك لان قوله عن الآخر يجعل قوله انفكاكهما نصا فى ذلك فافهم وأما انه هل يلزم الانفكاك من الجانبين كما هو صريح هذه العبارة أو يكفى الانفكاك من جانب كما يشعر به عبارة آخرين

الى العينية و الغيرية

وان كان يحب الذات فيحب

الذات وان كان يحب المفهوم

في احد الشيئين عين والذات في الاخر فيحب

ذلك كما في قولنا الانسان نوع وبالعكس والانسان

ليس بجنس فلا يكون الماهية لا وبالعكس

الاصل في كل منها طبيعية والعكس مهملة

اي كالة حيث تركب الصورة التي ذكرناها و

التاثير بحيث المفهوم والذات الاتحاد يحب

مثال الغير مفهوما والبيع ذاتا

آخر الدرس

انه اخذ الاول يحب المفهوم والنوع يحب الذات

صدق او بالعكس فهذا مثالان للعينية

اخذ يحب المفهوم او الماصدق للغيرية

لا اول درس

وانه الخ

علل صاحب المواقف خروج الاعدام عن التعريف ه

ان تعريف الغيرية

بقيد الوجود بانه لا تمايز فيها وعلل شارحه

بانه الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان

ولا عدم ووجود ثم قال وهذا اعم مما ذكره المص لاختصاص

بما يكون ط فان عدميين وهذا الشارح جمع بين قوليهما

لانه ما ذكره لا يفيد خروج عدم ووجود عن التعريف بخلاف ما

ذكره الشارح

آخر الدرس

ان قلت ان الغيرية من الامور الاعتبارية فكيف

تكون ثبوتية اي موجودة في الخارج قلت المراد بالثبوتية

هنا ان يكون محلها ثابتا في الخارج وموجودا فيه لا نفسها ه

موجوداً فيه نظير البياض

آخر الدرس

والمراد جواز الانفكاك الخ: لا يخفى ان تعقل الصفة كالعلم مثلا وان
استلزم تعقل مطلق الموصوف لكن لا يستلزم تعقل موصوف مخصوص
كذات تعالى فيجوز الانفكاك من الجانبين بحسب التعقل فيجوز ان يكون
الصفة غير ذلك الموصوف وان لم يكن غير مطلق الموصوف فقد
تبدل اشكال باشكال واما الاعتراض بالصفات بعضها مع بعض
فغير وارد كما لا يخفى على العارف بالمرضى تخصيص الغيرين وهو ان
لا يلزم تعدد قدماء غير الله تعالى مع القول بوجود صفات زائدة
له تعالى فان كون بعضها مغايرة لبعض لا ينافي ذلك الغرض

ثم يرد ان العالم الخ: لكن يرد الاعتراض بذات الله تعالى مع الصفات القديمة والصفات بعضها مع بعض اذ يمكن ان يتعقل الذات بدون الصفات وبالعكس وبعضها بدون بعض وكذا اجيب بانه يتعقل احدهما من حيث الصفتية والموصوفية لا يمكن بدون الآخر لا يدفع الاعتراض الاول فى الصفات والجواب

الجواب ان الذات بالنظر الى الصفات والصفات بعضها مع بعض ليسا غيرين فلا يكون التعريف مانعا تم

والمراد جواز الانفكاك بحسب التعقل دون الخارج فلا يرد أن العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع لأنه كما يمكن أن يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وبعد أورد أنه لا انفكاك بين المتضايفين بحسب التعقل فيلزم أن لا يكونا متغايرين والتزموا ذلك وقالوا إنهما من حيث أنهما متضايفان ليسا موجودين والغيران لا بد أن يكونا موجودين (فالجزء مع الكل ليس هو) أي عينه وهو ظاهر وهو من استعارة المرفوع إلى المنصوب (ولا

(قوله ولا يجوز انفكاكهما) وذلك بأن يكون لكل منهما وجود على حدة بأن لا يكون قائما به أو متقوما به ولا يرد العالم والصانع لأن لكل منهما وجودا على حدة غير قائم أحدهما بالآخر ولا متقوما به بخلاف الجزء والكل والصفة مع الموصوف وهذا التوجيه أولى اه منه «مد ظله»

فيأتي البحث عنه (قوله والمراد جواز الانفكاك الخ) تحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام قال في شرح المقاصد ماحاصله ان المتقدمين من أهل السنة قالوا ان التعدد لا يستلزم التغاير ولذا فسروا الغيرين بموجودين جاز انفكاكهما فخرج المعدومان والمعدوم والموجود ودخل الجسمان وان فرضا قديمين لانهما ينفكان بأن يوجد أحدهما في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها فانه يوجد الموصوف وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الحيز أو بحسب الوجود والعدم وهذا التقرير مشعر بأن الصفة التي قالوا انها ليست عين الموصوف ولا غيره هي اللازمة النفسية بل القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف نحو سواد الجسم وان دل التمسك الآتي بقوله ولذا صح ما في الدار غير زيد الخ على أن المراد هو الصفة مطلقا ومشعر أيضا بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب فلا يرد ما قيل

غيره) لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه (وكذا الصفة مع الموصوف) ليست هو ولا غيره لانه وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكن امتنع عكسه (ولذا) الذى ذكر من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة غير الموصوف (يصح ما فى الدار غير زيد وغير عشرة مع أن فيهما الاجزاء والصفات الغير المحمولة) فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد القائم فيها كنت صادقا ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بأن المراد غيره من أفراد الانسان والالزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل وكذلك فى الجزء مع الكل فانك اذا قلت ليس فيها غير

(قوله وكذلك فى الجزء مع الكل الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد جميع الأجزاء التى هى عين الكل فى الخارج لا بحسب المفهوم اهـ منه

إن التعريف ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع كما ذكره الشارح « مد ظله » وذلك لانه يمكن عدم العالم مع وجود الصانع وهو كاف على مانقل عن الآمدى الا أنه اعترض بأنه حينئذ لا يكون مانعا اذ يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة لامكان وجود الجزء مع عدم الكل ووجود الموصوف مع عدم الصفة وأخذ بعضهم بما اختاره الشارح « مد ظله » هنا من أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب العقل دون الخارج فيندفع عدم الجامعية فانه كما يمكن تعقل وجود الصانع بدون العالم يمكن أن يعقل العالم بدون الصانع بل يطلب بالبرهان ويؤيده ما نقل عن بعض المعتزلة من أن الغيرين هما اللذان يصح أن يعلم كل منهما مع الجهل بالآخر لكن يرد حينئذ أن العالم من حيث انه معلول ومصنوع لا يمكن أن يعقل بدون الصانع فيلزم أن لا يكونا متغايرين وأجيب بأن المعتبر فى التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة لا بحسب الاضافات

وانما جاز وجود الجزء
اي في التعقل اي مع قطع النظر عن
حيثية الجزئية وكذا الكلام في قوله وجود
الموصوف فانا اذا لوحظت يحصل التقا
بين وبين المتنافيين لزوم بالمعنى الاخص فلا
يوجد الجزء مع ملاحظتها بدون الكل في التعقل
اي الجزء الكل
وكذا في الخارج كما هو الناصر يوجد بدون
المؤلف منها خص الاول بالذكر لان عدم الجزء
غير الحال انما هو لجواز وجوده بدون اي
الشيء كما يجب التعقل لا الخارج
اي الجزء الكل

التعقل
كونها ط
٢٣٦

إذ صفاته القديمة ليست مغايرة لذاته تعالى حتى يلزم تعدد قدماء غير الله باعتبارها م حس

ق قدم غير الله وهو المحذور الثاني لا تعدد القدماء الذي هو المحذور الأول

ق فاولوا النفي عن ذلك بان اراد انهم نفوا تعدد قدماء غير الله تعالى ولا يرد الاعتراض الا ببعض مغايرة تامة او تعدد قدماء غير متغايرة اولا ثم اراد ان الغير تعدد قدماء غير المغايرة سي

ق فاولوا النفي عن تعدد القدماء مطلقا بنفي الاتحاد ثم او تعدد قدماء ... ولا يرد الاعتراض الا ببعض ... عن القدماء الغير سي

ق بنفي المغايرة بان المحذور اثبات قدماء في الوجود وهو غير لازم والتلازم اثبات قدماء قائم بذاته وهو غير محذور واذا كان كل غير متكلما بالذات لا يكون اقول كان يمكنهم النفي عن ذلك بنفي الاتحاد غير المغايرة ... منفصلا عن ذات الله تعالى ... ينتقض بهوهو وبهذا يحصل الاستغناء عن تكلفات س

عن عليه الجمهور من نفي المغايرة ويجب ان لا يبدل القول بوجود صفات قديمة في لزوم تعدد القدماء واثبات قديم غير الله كما ذكره المحشي من ان المحذور آه سعيد آغا زاده

بحكم بثبوت الجزء آه قديمة ان اراد الجزء فقط ثم او مع تمام آحاد العشرة فمسلم وغير مفيد اذ ذلك هو العشرة بالكل درس

وجه ان المراد بثبوت الجزء في ضمن العشرة لا بثبوت العشرة بعد الجزء م ح

بثبوت ... ط

لجواز ان يكون فيها غيرها من الآحاد سي

اذ الكلام في ثبوت الجزء فيها دون الكل سي

زعم المؤلف بتعدد الخ نعم لكن لا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد صرح به المحشي الخيالي سعدالدين لمنافاته للتوحيد دون الثاني م

في ذلك

العشرة على تقدير الصدق يحكم بثبوت الجسمية فيهما ولو كان الجزء غير الكل لم يكن كذلك ورد بأن المراد نفي عدد فوق العشرة * واعلم أن مشايخنا لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات وكذا بين الصفات والظاهر أن هذا انما يرفع قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا

والاعتبارات والعالم من هذه الحيثية من قبيل المضاف وليس بموجود وأما باعتبار ذاته فوجود يمكن تعقله بدون تعقل الصانع (وأقول) اذا كان المعتبر هو الانفكاك بحسب الذات تكون الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل متغايرين ضرورة جواز تعقل حقيقة كل بدون الآخر فقول الشارح «مد ظله» فيما بعد لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا قوله وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة الخ غير صحيح على تقدير ارادة جواز الانفكاك من الجانبين بحسب التعقل لانه ان أريد ذاتهما وحقيقتهما فيجوز تعقل كل بدون الآخر وان أريد مع اضافة الصفتية والموصوفية والجزئية والكلية فيمتنع انفكاكهما من الجانبين ان قيل لعلهم أرادوا أنهما من حيث الاضافة ليسا متغايرين قلنا لا اختصاص حينئذ بالصفة والموصوف والكل والجزء بل كل متضايفين كذلك مع أنهم أخرجوا المتضايفين مطلقا بقيد الوجود من غير احتياج الى اعتبار جواز الانفكاك وبالجملة لاخفاء في عدم التئام سابق الكلام بلاحقه وعدم صحة كلام الماتن على ماحمله عليه «مد ظله» فالحق الحقيق بالقبول هو ماحررناه في بعض رسائلنا وحاصله أن الاشعري رحمه الله ومن تابعه لما قالوا بوجود صفات قديمة حقيقية لله تعالى واعترض عليهم بلزوم تعدد القدماء حاولوا التفصي عن ذلك كما سيصرح به الشارح «مد ظله» بقولهم ان الصفات ليست عين الذات ولا غيره ولما كان هذا بظاهره حكما بارتفاع النقيضين خصصوا الغيرين دفعا له بالموجودين اللذين يجوز انفكاكهما ثم لما كانت العبارة مجملة أخذ كل بما أخذ منه فمنهم من فسرها بجواز الانفكاك من الجانبين ومنهم من اكتفى بجانب وكل منهما اعتبر

الصفاتُ بعضُها مع بعضٍ وان لم تكن متغايرةً لكنها متعددة متكثرة قطعاً اذ التعدد انما يقابل الوحدة (فليس المغنى) لما ذكره من أن الشئ بالنسبة الى الشئ قد يكون لا عينه ولا غيره (انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود) كما قاله صاحب المواقف لان كلامهم فى أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة لا فى المحمولات كالعالم والقادر كما يشعر به

(قوله وفى صفات هى مبادى الخ) ويمكن أن يقال المراد من الصفة فى قولهم الصفة مع الموصوف غيره بحسب المفهوم وعينه بحسب الوجود الصفة القديمة دون الحادثة لانها التى يمتنع انفكاك الموصوف عنها دون الحادثة فحينئذ سواء أريد بها المحمولة أو المبدأ تكون لا غيرا بحسب الذات ولا عينا بحسب المفهوم لان التحقيق ان العلم القديم مثلا عين الذات بخلاف الحادثة فانها ليست كذلك أما اذا أريد منه المبادى فظاهر وأما اذا أريد المحمولات فلان المراد من العالم حينئذ هو الذات المتصف بالعلم الزائد وانه غير الذات المجردة عن العلم بحسب الوجود أيضا اهـ منه

تارة بحسب العقل وتارة بحسب الخارج فلزمهم تارة خروج الموصوف مع الصفة مطلقا وكذا الجزء مع الكل وتمسكوا بالشبه الواهية اللغوية والعرفية وتارة خروج الصفة اللازمة فقط وتارة خروج القديمين مطلقا فاضطربت كلماتهم كما ترى غاية الاضطراب والحق أن كلامهم انما هو فى الصفات أى المعانى التى لا تقوم بنفسها ويمتنع انفكاكها عن محلها موجودة وتعدد القدماء انما يمتنع اذا كانت متغايرة بحيث يجوز انفكاكها موجودة قائمة بنفسها فينحصر الغيران اللذان يمتنع قدمهما فى الموجودين اللذين يجوز انفكاك كل منهما موجودا فحينئذ لا شك أن الموصوف مع الصفة لا يصدق عليهما الغيران المنفكان بالمعنى المذكور اذ يمتنع انفكاكهما موجودين ضرورة عدم تحقق الحال منفكا عن محله فلا امتناع فى كونهما قديمين ضرورة أن احتياج أحدهما الى الآخر يشهد بأن القديم

كما قال صاحب المواقف
حتى لا تكون الغيرية الا بمعنى ينفك
هو هو ولا يتحقق الواسطة بينها وبين
العينية عبارة للشيخ لا لاشيء او لو كان المعنى
ما ذكره صاحب المواقف لم يكن الغيرية الا بمعنى
ينفك هو هو كما عليه الجمهور فيؤل كلام الأكثر
الى ما عليه الجمهور ويكون الصفة القديمة تغايره
للذات بمعنى ينفك هو هو عنده اه
أعلم لرب

لا يبتنى السؤال المعلم
وربما قال بعضهم ان صفاته
تعالى من مقتضيات ذاته والذات مستغنى
لها لاقتضائها الاتيان بلوازمها وليس بها علاقة
وجود الا بالعدم تابعة لها مع وجوده تعالى فلا يكون الذات
مستغنية بالنسبة اليها فلا يلزم شيء من المحذورات فيه
مضطرا وقد قيل فيه انه يكفي للعالم ذاته لان الصفات عنده ان كانت
واجبة فمحذور تعدد الواجب باق وان كانت ممكنة فاستغنائه عن
المحتاج عن الموجد لا ادم فالحق ان المنع علة تامة لمقتضاه
كيف والعالم عند الفلاسفة من مقتضيات ذاته تعالى مع انهم اعترفوا
بانه يكون محتاجا في وجوده الى المؤثر والموجد

لنا ان نختار
الشق الثاني لكن لا
نسلم ان علة الاحتياج الى المؤثر
هو الامكان بل الحدوث كما بعث
وصفاته تعالى ليست بحادثة بالمعنى
المتقدم فلا يلزم شيء من المحذورين
فافهم
اعني كونها مسبوقة
بالعدم

تقولنا الى انه مقتضية للامكان او علة تامة لها ومؤثرة فيها

اذ يلزم اما كونه الخ اذ لا مجال للاختيار للزوم الشيء في صفاته تعالى
وحدوثها لكن يدفع الحدوث بماهية في جواز القول بان تقدم القصد
على الايجاد ذاتي لا زماني فلا انه اوجد العالم باختياره
يلزم حدوث العالم لان فعل المختار مسبوق بالعدم والتقدم
ايضا لانه لا بد ان يكون الخالق والموجد عالما
بتفاصيل ما يوجده فيلزم ان
يكون قبل ايجاد العالم علم
آخر فتفكر

سيدي منه فتدبر وهكذا اليه الصلاة

قوله الغير المحمول لكن لا يخفى أن فى القول بزيادة الصفات على الذات بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم اذ يلزم إما كون الواجب موجبا بالنسبة الى الصفات أو تعدد الواجب تعالى عن ذلك فالحق ما قاله صاحب المواقف وإن كان

بالحقيقة هو أحدهما المحتاج اليه فقط فلا تعدد للقديم حقيقة بخلاف مالو كان القدماء مستقلين اذ ليس فيهما ما يرجع احتياج أحدهما الى الآخر فيمتنع قدمهما فهذا هو مراد الشيخ وأتباعه فحينئذ يدخل فى الغيرين المذكورين العالم والصانع والجوهران والجسمان والجزء والكل يشهد بذلك ما اشتهر عنهم أن تعدد القدماء انما يمتنع فى الذوات دون الصفات كما سيأتى فى الالهيات بأنا نقول ذلك ليس تخصيصا للغيرين بما اشتهر ليرد عليهم أن ذلك التخصيص من وظائف الخطابيات فلا تليق بالعلوم العقلية فان قولهم صفات الله ليست عينه ولا غيره أرادوا به أنها ليست غيرا يمكن انفكاكه عنه تعالى فيوجب قدمها التعدد الباطل لأنها ليست غيرا مطلقا فتأمله فانه لا تجده لغيرنا فاسلك به فى سلك نظائره السابقة واللاحقة (قوله فحاولوا التفصى عن ذلك الخ) أقول هذا هو ماذكره المصنف فى شرح المقاصد بل هو متفق الاكثرين لكن قد عرفت منا أنهم انما حاولوا التفصى عن التعدد الباطل لا عن مطلق تعدد القدماء وأيضا انما حاولوا ذلك بنفى المغايرة المضرة التى يمكن انفكاك الغيرين فيها لا بنفى مطلق المغايرة التى يلزمها مطلق التعدد فتأمله (قوله اذ يلزم اما كون الواجب موجبا الخ) قد سبق مما نقلناه من شرح المقاصد أن علة الاحتياج الى المؤثر لما كان عند جمهور المتكلمين هو الحدوث لا الامكان لا تكون صفات الله آثارا له تعالى وان كانت مفتقرة الى ذاته تعالى بالقيام ولا يكون ذاته تعالى موجبا بالنسبة اليها كما لا يكون مختارا ولنا فى هذا المقام تحقيق جديد سيأتى ان شاء الله تعالى كما مرت الاشارة اليه (قوله فالحق ما قاله صاحب المواقف الخ) أقول حبذا التوفيق الذى أفاده الشارح «مدظله» لكن لا يوافق ما عليه الجمهور من أن الشيخ وأتباعه قائلون بزيادة صفات الواجب

الكلام في مبادي المحمولات لان العلم مثلا مع الذات لاهو بحسب المفهوم فان مفهوم العلم هو مبدأ الانكشاف بخلاف مفهوم اسم الذات ولا غيره بحسب الوجود فانه في الواجب هو الذات بحسب الوجود وكذا باقي أسماء الصفات مع الذات وبعضها مع بعض فحينئذ لاخلاف بين من نفى الصفات ومن أثبتها الا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شئ فتدبر فيه فانه مهم (و) منها (التماثل) وهو (الاشتراك في الصفات

(قوله بخلاف الخ) وهذا موافق لما أفاده بعض المحققين في رسالة مفردة لمسئلة العلم فراجعها اه منه

(قوله وكذا باقي الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد جميع الاجزاء التي هي عين الكل في الخارج لا بحسب المفهوم اه منه

على ذاته ولا يوافق ما اشتهر من تخصيص الغيرين بالموجودين المذكورين فانه يدل على أن كلامهم في مطلق الصفات مع موصوفاتها ونفي الاتحاد والتغاير على هذا التدقيق مخصوص بصفات الواجب فقط وأيضا محاولة التفصي عن تعدد القدماء بقولهم ليست عينه ولا غيره يفيد بظاهره أنهم جعلوا صفات الله تعالى زائدة على ذاته والا لم تكن حاجة الى هذا التفصي اللهم الا أن يقال هذا اختراع من الشارح لبيان ماذهب اليه الشيخ وأتباعه ومنع لما فهم الجمهور من مذهبهم فتدبره ولعل الامر بالتدبر من الشارح للاشارة الى جميع ماذكر * ثم اعلم أنه نقل منه «مدظله» ههنا حاشية تدل على جريان هذا التدقيق في الجزء والكل أيضا وهي هذه ونفي التغاير بين الجزء والكل بحسب الوجود انما هو بين الكل وجميع الاجزاء انتهى أقول انما يتم عدم التغاير بينهما بحسب الوجود اذا أريد من جميع الاجزاء المجموع من حيث الجمع أي مفاد الكل المجموعي لا الافرادي كما هو ظاهر وحينئذ لا نمنع التغاير بحسب المفهوم بين الكل وجميع الاجزاء بهذا المعنى كما لايخفى نعم لو أريد مفاد الكل الافرادي يتغايران بحسب المفهوم والوجود معا فتفطنه

ق كان ينبغي فرد المخالف اي دون قول من
قال بلزوم التغاير فيكون الخلاف لفظياً ولا
يبعد ان يكون بين القولين على التخصيص فعلى
رأي من قال بلزوم التغاير لا يكون بين الجزء
والكل تماثل كما لا يكون بين الصفة والموصوف
وعلى رأي المخالف يجوز ذلك فيكون الخلاف معنوياً
فمن قال بلزوم التغاير بالمعنى الذي
عليه الاكثر وهو كون الموجودين بحيث يصح
انفكاك احدهما عن الآخر فيوجد التماثل بين
الجزء والكل والصفة والموصوف مع عدم
التغاير بالمعنى الثاني ووجوده بالمعنى الاول
فيكون الخلاف بحسب اللفظ سعيد اعجه لري

اعجه لري يحمل على الجلاد . فيكون المخالف

اي تخصيص الغيرين
بموجودين يصح
آه سي
فان مبناه ارادة
التغاير بالمعنى الذي عليه
الجمهور سي

الصفات النفسية لانها من لوازم الاشتراك في
الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة فيتم مثلاً يسد احدهما مسد الآخر في
بعبارة اخرى المثلان هما الموجودان اللذان شارك كل منهما الآخر فيما يجب ويمكن
ويمتنع كذا في شرح المواقف عن التحرير الكافي
يسد كل منهما الخ ولذلك يعبر بالتماثل في

اي التغاير اي لا يلزم وجود التغاير بينهما
بل قد يوجد كما بين الموجودين يصح
انفكاكهما الخ وقد لا كما بين
الجزء والكل فيكونان متماثلين عند

قوله الآتي على معنى زائد الخ فانه لا تغاير بين الصفة
الدالة والمعنى الزائد المدلول حتى يحمل
دلالة الاول على الثاني من دلالة الالتزام
على اللزوم سعيد اعجه لري

منها فهم اللزوم من اللازم ولا يتم في تعريف الصفات المعنوية الذاتية
الجوهرية على الجوهر حيث بينهما
الانسانية على الانسان و
فان عن في دلالة

الصفات النفسية
الذاتية اه كصفة الجو
هر والجسم والجسم النامي والحيوان
والانسان المشتركة فيها بين اشخاص الانسان
في عبارة الخ كالكون الجوهر الخ مما هو من الكون
اما اعتبارية اي كالقيام بنفسه والقبول للابعاد والنماء
والحس والنطق المشتركة فيها بين زيد وعمرو وغيرهما
من افراد الانسان تأمل
الزمانية شرح مرتب

اي دلالتها وكذا الكلام في قوله الآتي الدالة على معنى زائد
فلا يرد ان الكون هنا دنيا والتحيز والحدوث عين المعنى الزائد
والدلالة تقتضي المغايرة بين الدال والمدلول وقوله
على ان المراد دلالة تلك الصفات على نفس الذات دلالة
الالتزام على اللزوم غير مطرد تأمل بيرم
على الفرض حتى يحصل التغاير بين الدال والمدلول في قوله الآتي
الدالة على الخ واما هنا فلا يحتاج الى وجود التغاير
بينهما بحسب الظاهر فان الصفة غير الذات ويحتاج اليه
على ما صنعه الاستاذ المحشي حيث قال في
قوله على نفس الذات اي على
معنى آه سعيد سي

حاشية ابن الجزري النجفي

النفسية) هي الصفات الثبوتية الدالة على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهراً وذاتاً و يقابلها الصفات المعنوية وهي الصفات الثبوتية الدالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثاً وقابلاً للأبعاد (ولذا) الإشتراك (يسد كل منهما) أي من المتماثلين (مسد الآخر) في الأحكام الجائزة والواجبة والممتنعة (واختلف في لزوم تغايرهما) كان مبنى قول المخالف على تخصيص الغيرين كما مر والأقيد عليه أنه لا تعدد حينئذ فلا تماثل (و) في (امتناع اجتماعهما) في محل واحد إذا كانا من قبيل الأعراض لنا أن العرضين إذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يتمايزا إلا بالمحل لان تشخص العرض

(قوله الدالة على نفس الذات) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان الصفات النفسية ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية للانسان والوجود والشيئية له فافهم والمعنوية بخلافها كالحدوث والتحيز ونحوهما (قوله مسد الآخر في الاحكام الخ) قال في شرح المقاصد ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية أمران أحدهما الاشتراك فيما يجب و يمتنع و يجوز ثانيهما أن يسد كل منهما مسد الآخر انتهى ان قيل اعتبار الاول يغني عن الثاني فانه اذا اشتركا في الاحوال الثلاث فقد يسد كل مسد الآخر قلت المراد من الثاني المساواة كما لا يخفى على المتأمل في الامثلة الواقعة في شرح المقاصد ولا شك أن الاشتراك في الاحوال الثلاث لا يستلزمها ولذا قال ان زيداً وعمراً لو اشتركا في الصفة وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان والا فلا وكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وأراد به الاستواء في الكيل فظهر أن الشارح «مد ظله» اقتصر في ذلك على واحد من الامرين ولا وجه له إن قيل صنيع الشارح أولى لان الاشتراك في الصفات النفسية انما يلزمه الاشتراك في الاحوال الثلاث دون المساواة (قلت) نعم لكن مراد المصنف هو أن التماثل في عرفهم انما يتحقق فيما تحقق فيه الامران فما سبق آنفا من قول المصنف ومن لوازم الاشتراك الخ اما أن يريد بالاشتراك

بالمحل فلو اتحد المحل أيضا ارتفعت الاثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية لكنه
قال في شرح المقاصد ورد هذا بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة الى
أسباب مفارقة (و) منها (التضاد) وهو (كون المعنيين بحيث يستحيل
لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة) المراد بالمعنى ما يقابل
العين أي ما لا يكون قائما بنفسه واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعدمين
والعدم مع الوجود وظاهر التعريف يتناول القديم والحادث اذا كانا معنيين
كعلم الله وعلم زيد اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان

المذكور فيه التماثل أو يريد باللوازم القيود المعتبرة فيه فليتدبر وحينئذ كان الاولى أن
يقول في هذا المتن بدل قوله ولذا يسد الخ بحيث يسد الخ وبالجملة المتماثلان وان
اشتركا فيما ذكر لابد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التمايز الذي يتوقف عليه
التماثل فما نسب الى الشيخ رحمه الله من أنه يشترط فيه التساوي من كل وجه
لعله أراد به التساوي في الجهة التي بها التماثل ضرورة أن أهل اللغة مطبقون
على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه وان اختلفا في كثير من
الاوصاف كذا قالوا (قوله فلو اتحد المحل الخ) والجواب بأن عدم الامتياز لا يدل
على الاتحاد وارتفاع الاثنينية بل على عدم العلم بالاثنينية ليس بشيء لان ما ذكر من
الاستدلال على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط (قوله
مستندة الى أسباب مفارقة الخ) قال في شرح المقاصد وبهذا يمنع ما ذكر في الحل
من أن نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل
منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز انتهى ثم قد يستدل على امتناع اجتماع المثلين بأنه لو جاز
لجاز لمن له علم نظري بشيء أن ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع
اجتماع المثلين وقد يجاب بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم
العلم بالمطلوب فتأمل وتمسكت المعتزلة في وقوع الاجتماع بأن الجسم يعرض له سواد
ثم آخر وهكذا الى أن يبلغ غايته وأجيب بأن السوادات المتفاوتة في الشدة والضعف
مختلفة فيعرض في كل آن للجسم الذي يشتد سواده نوع آخر (قوله والعدمين الخ)

الاثر من المختلفين الماهية وبهذا
وهو كون المنفيين عن ...
يندفع الاعتراض الآتي
شرح

لو كان بهذا مرادا لما احتاج الى القيد لذاتيتها بر

فيه ان قيد لذاتيتها يمنع عن اختلاف الماهية بخلاف العكس ثم في السواد والحلاوة لاباء الذات

لانه اذا كان استحالة الاجتماع لاباء الذات عن لا بد ان يوجد الاختلاف فيها وليس كلما وجد الاختلاف فبالضرورة يوجد الاستحالة كما في السواد والحلاوة المجتمعين في الدبس

عبد الحكيم

وهو قوله ونقل التعريف يتناول آه

وبهذا اشعر بان علم زيد وعلم عمرو متماثلان وهو غريب

بر

فيخرج به علم الله وعلم زيد عن التعريف لاتحادهما ماهية داخل تماثلا بحسب الوصف لكون الاول قديما والثاني حادثا

عبد الحكيم

لانه اذا اخذ هنا اختلاف الماهية واريد منها لا محالة يكون استحالة اجتماع ذينك المثلين في محل واحد لمجرد اباء ماهيتهما عن ذلك فلا يحتاج الى قيد لذاتيتها

عبد الحكيم

عن خروج مثل
الصغر والكبر اى عن
الاطلاق والتقييد الخارجين لمثل
القصر اه وعن التقييد بقيد آخر مخرج
لذلك اي عن جهات متعددة ثم اعترض بانها
امور اعتبارية لا يندرج تحتها بلا في المحدود ولا
في الحد لخروجها بقيد معينين يس

عن يعني ان الحد لو لم يذكر بعد قوله بحيث يستحيل
قوله من جهة واحدة لخرج مثل الصغر نقيضه
العموم اذ المعنى يستحيل الاجتماع في محل واحد من
جهة او جهات متعددة فالصغر والكبر لا يمتنع
اجتماعهما من جهات فيخرجان بهذا الاطلاق
عن التعريف مع انهما من افراده اذ يتقيد استحالة
الاجتماع بتقييد من جهات متعددة لكن المعرف
لما تقيد قوله بتقييد من جهة واحدة اندفع ه
توهم خروجهما بالاطلاق والتقييد المذ
كورين فيكون قوله من جهة واحدة قيدا ه
مدخلا لا مخرجا وقس عليه نظائره انتهى كرد
حرره السوركي في الليلة الثامنة من
ليالي ايام التشريق
١٢٦٢ه

ولان القديم لا يزول
عن المحل الخ هذا يقتضي
ان لا يكون بين القدرة والعجز بالنسبة
اليه تعالى تقابل والحق ما قدمناه من انه ه
المراد بالتوارد التوارد على سبيل تجويز البدل يس

مع اشتهار ان المراد المتقابلين فانه قيل القدرة والعجز
خرجا عن التعريف بقيد المتنافيين اذ لا يطلق على شيء منهما
المعنى المرادف للنفي لان قدرته تعالى لكونه قديما لا يسمى
بالنفي الذي هو قسم من الكلي والعجز لكونه عبارة عن
عدم القدرة عدمي لا يطلق عليه المعنى اجيب بان المراد
بالمعنى ما يقوم بالغير لا ما هو مرادف للنفي وايضا لا نسلم
ان العجز عدمي بل هو وجودي كالقدرة انتهى كرد

بل لا لذاتيهما لانهما متماثلان والمتماثلان ليس
امتناع اجتماعهما بالذات وبهم عندهم قال بامتناع
الاجتماع صح به تذكرة في جواب الاعتراض الثاني
بالمعنى يليق يس اى باعتبار الماهية لانه ه
ماهيتهما متحدة بل لانه لو اجتمعا على محل واحد
ادى الى التعدد والاثنينية فيفوت
التماثل الذي هو فرع
الاثنينية انتهى
كرد

معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل
ذلك لأن محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولأن القديم لا يزول عن
المحل حتى يرد عليه المقابل وقوله لذاتيهما احتراز عن مثل العلم بحركة
الشيء والعلم بسكونه في آن واحد بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن فإنهما
لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون المعلومين
وإنما قلنا بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن لأن تصور حركة الشيء وسكونه
ممكن وقوله بحيث يستحيل اجتماعهما في محل واحد احتراز عن مثل
السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وقوله من جهة واحدة
احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وكذا القرب والبعد فإنه لا يمتنع اجتماعهما
عند اختلاف الجهة ويمتنع عند اتحاد الجهة كما إذا اعتبر إضافتهما الى معين
كسكون واحد صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد وربما يعترض على تعريف [illegible]دين

وإذا قالوا بعدم التضاد في الأحكام وسائر الأمور الإضافية لكونها أمورا اعتبارية
لا تحقق لها في الأعيان (قوله لأن تصور حركة الشيء الخ) ولذا يصح الحكم
باستحالتهما (قوله احتراز عن خروج مثل الصغر الخ) ولقد أحسن الشارح
« مد ظله » بزيادة لفظ الخروج ليسلم مما أورد على البعض حيث قال واحترز
بقيد جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر على الإطلاق فإنهما لا يتضادان وإن امتنع
اجتماعهما في الجملة أي وقت اعتبار إضافتهما الى معين واعترض عليه في شرح
المقاصد بأنه لا خفاء في أنه لا حاجة الى هذا القيد لأن مطلق الصغر والكبر لا يمتنع
اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع ذلك فالأقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل
ذلك انتهى أقول لعل البعض أراد أن مثل ذلك إذا اعتبر من حيث الإطلاق كان خارجا
من التضاد وإذا اعتبر من حيث الإضافة الى معين كان داخلا فيه وتوجيها لكن الأقرب
هو أن مثل ذلك معدود من التضاد لصدق التعريف عليه ولعل لفظ الأقرب إشارة

بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بأن اتحاد المحل شرط فى التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل ثم ماذكر من معنى الغيرية والتماثل والتضاد على اصطلاح المتكلمين (وعند الفلاسفة كل اثنين غيران) فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض أو بالاعتبار فبالاعتبار فـ(ان اشتركا فى الماهية) كزيد وعمرو فى الانسانية (فمثلان والا فمتخالفان) سواء اشتركا فى ذاتى أو عرضى أو لم يشتركا أصلا (وهما) أى المتخالفان (متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة) فخرج بالتخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل لان

الى ذلك فتأمله فانه دقيق (قوله ويجاب بأن اتحاد المحل شرط الخ) هذا الجواب مذكور مع اعتراضه فى شرح المقاصد ولعله أراد به مامر من أنه قد يقال ان معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا وأقول انما يفيد اذا كان القائل بامتناع اجتماع المثلين ممن يقول بأن معنى امتناع اجتماع المتضادين هو أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا وأما اذا كان قائلا بأن معناه هو امتناع اجتماعهما مطلقا على ماسبق من ظاهر التعريف فلا وحينئذ الجواب هو أن يقال معنى امتناع اجتماع المتضادين أنهما يمتنع اجتماعهما فى محل واحد مع بقاء الاثنينية بينهما بفرض الاجتماع فيه بخلاف المتماثلين عند ذلك القائل فان معنى امتناع اجتماعهما فيه عنده هو أنه يرتفع الاثنينية منهما بفرض ذلك الاجتماع فتدبره جدا (قوله فبالحقيقة أو بالعارض الخ) ان قيل ان اعتبار الغيرية بهذه الاعتبارات الثلاثة ينافى اعتبارها فيما سبق بحسب الذات والمفهوم فقط قلت هذا تقسيم باعتبار آخر فلا منافاة فتفطن (قوله فخرج بالتخالف المثلان الخ) اذا قيل ان سلم أن المثلين غير متخالفين كان الاولى فيما سبق أن يعتبر لخروجهما عن تعريف المتضادين قيد التخالف أيضا (قلت) التخالف عند السابقين هو نفس التعدد الذى يساوق الغيرية وهى كائنة فى المثلين أيضا ضرورة كما سبق بخلافه على هذا الاصطلاح فانه أخص من التعدد فيقابل المماثلة

لان المتقابلين وليخرج مثل السواد والحلاوة
كما سبق في تعريف التضاد على اصطلاح المتكلمين
ولا يبعد ان في كلام الشارح احتباكا

اي ان التقييد قيد مدخل بالنسبة الى سواد الحبشي و
بياض الرومي ومخرج بالنظر الى السواد والحلاوة و
كيفية الاحتباك ان الشارح حذف تمام قوله عن خروج
مثل بياض الرومي الخ بقرينة ما ههنا وحذف ههنا قوله
وليخرج مثل السواد والحلاوة بقرينة ما هناك
انتهى كرر

اي عرض
يتصور الشق الثالث موجود والا فلا
وان لم يقيد العرض يتحقق اي
اريد منه ما يقوم بالموجود بل
وجوديا او امرا اعتباريا سواء كان
الشق الثالث اذ لا وجود للشيء لم يوجد
الذي لم يشترك الا في الذاتي لنفسه
في العرض بذلك المعنى ولا
متخالفين الا وبينهما اذ ما من
في الشيئية ومطلق الوجود اشتراك
انتهى كرر

المتقابلين قد يجتمعان في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي وأما قيد وحدة الجهة فقد مر أنه احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما فيخرج ماليس كذلك (فان كانا وجوديين فان كان تعقل أحدهما بالقياس الى الآخر فتضايفان) كالأبوة والبنوة (والا) يكن تعقل

كما قال والا فيحاله الى فتدبر (قوله قد يجتمعان في الوجود) الناظر الى هذا هو التقييد بالمحل فقط فيلغو قيد الوحدة فالاولى أن يقول في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كما ذكره في شرح المقاصد لينظر قيد المحل الى الوجود والوحدة الى الجسم المطلق أو يترك قيد الوحدة وانما بعث الشارح « مد ظله » على ذلك تمثيل المصنف رحمه الله في شرح المقاصد لكلا الاجتماعين ببياض الرومي وسواد الحبشي فظن كفاية الاقتصار على أحدهما وليس كذلك فتأمله (قوله وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما الخ) وهو أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج الاعيان كالانسان والفرس لعدم ورودهما على المحل أصلا وكذا يخرج القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لعدم تواردهما على محل واحد يدل على ذلك تعميم قوله فيخرج ماليس كذلك فافهم وانما لم يتعرض «مد ظله» فيما سبق لاخراج هذا القيد مثل الانسان والفرس لخروجه بقيد المعنيين كما سبق لكن قال في شرح المقاصد ماحاصله ان فيه بحثا لان الموضوع في التقابل والتضاد ليس بمعنى المحل المقوم حتى يلزم أن يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى انتهى (أقول) لو أريد بالمعنى في هذا الباب الصفة أعم من أن تكون من الصفات النفسية أو غيرها لالتأم به جوانب الكلام فتأمله * ثم اعلم أنهم ذكروا أن من التقابل مايجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لاشئ من الحيوان بانسان مع أنه لايتصور ورود القضايا على محل

أحدهما بالقياس الى الآخر (فمتضادان) كالسواد والبياض (وان لم) يكونا
وجوديين بل كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا (فان قيد) العدمي
(بكون الموضوع مستعدا للوجودي) اما بحسب (شخصه) كعدم اللحية عن
الأمرد (أو) بحسب (نوعه) كعدمها من المرأة (أو جنسه القريب) كالعمى
للعقرب فان البصر من شأن جنسها القريب أعنى الحيوان (أو البعيد) كعدم
الحركة الارادية عن الجبل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذي فوق الجماد قابل
للحركة الارادية (فملكة وعدم والا) يقيد كذلك (فايجاب وسلب) كالسواد
واللاسواد هذا (وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف) والبعد كالسواد والبياض
لتباعدهما في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف (ويخص
التضاد بهذا المعنى (باسم الحقيقي و) بالمعنى (الاول با) سم ا (لمشهوري وقد
يشترط في الملكة والعدم الاستعداد للوجودي في ذلك الوقت) كعدم اللحية عن
الكوسج لا عن الأمرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت (ويخص) هذا
المعنى (باسم المشهوري والاول) باسم (الحقيقي ولا تقابل) بالذات (بين الوحدة
والكثرة لتغاير موضوعهما) لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما

فالجواب على ماذكروه من وجهين أحدهما أن ذلك بحسب الاشتراك الاسمى كسائر
النسب فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق أي الحمل على شئ وفي القضايا باعتبار
الوجود أي تحققها في نفسها وثانيهما أن يجعل تقابل الايجاب والسلب أعم مما في
المفردات والقضايا و يعتبر موضوع القضية محلا لثبوت المحمول وعدم الثبوت على
ماقيل من أن المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فتقابلهما
بسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وليس بفرس (قوله وان
لم يكونا وجوديين الخ) عدم التعرض للعدميين مبني على ماذهب اليه البعض من أنه

بل لو كان احدهما الذي
يه اشارة الى انه لا
تقابل بين العدمين لان العدم
المطلق لا يتمايز ويجتمع مع العدم
المضاف والعدم المضاف يجتمع مع عدم مضاف
آخر في كل موجود مغاير لما اضيف اليه ورد بان مفهوم
اللاأعمى اعم من سلب انتفاء البصر او سلب القابلية وبهذا يبطل
مفهوم العمى فقد ثبت التقابل بين العدمين نعم لو كان اللاأعمى
بمعنى سلب انتفاء البصر فقط لكان بمعنى البصر كذا قاله قدس سره

قوله المطلق في ضمن الشيء

او بحسب نوعه
يس

ار و وقته ايضا وكتب ايضا ينبغي ان
يقول او بحسب صنفه كعدم اللحية عن الكوسج ثم يقول
او بحسب نوعه وكتب ايضا المراد بالاستعداد بحسب النوع
او الجنس الاستعداد بحسب حصة منها متحققة في ضمن ذلك
الموضوع لا الاستعداد بحسب امر مشترك للموضوع في النوع
او الجنس والا فالمراد هو الوجود بالفعل لا الوجودي
بالقوة

يس

فملكة وعدم فلابد من تحقق الاستعداد
الواسطة بينهما وهو ما ليس له ذلك الاستعداد
بخلاف الايجاب والسلب فانه
لا واسطة بينهما لكونهما
نقيضين يس

يس

نقيض الملكة وعدمها في نحو
هذا الحجر اما اعمى او بصير
فيجوز ان ينتفيا عنه بان يكون لا اعمى
لانتفاء القابلية ولا بصيرا ثم انه كما يكون
بين الملكة والعدم انفصال حقيقي اذا اتحد
القابلية كذلك يكون بين المتضادين بعد
هذا ان لا يخرج عن الاسود او الابيض الا الى امر
واما بين الايجاب والسلب فانفصال
حقيقي لانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان

معا
يس

أنّ الوحدة جزء الكثرة ويشترط فى التقابل وحدة الموضوع (ولتقوّم أحدهما بالآخر) فانّ الوحدة علة مقومة للكثرة لكون الكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شىء من المتقابلين كذلك أما فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر لانّ العدم لا يكون مقوّما وأما فى التضايف فلأن المقوّم للشىء متقدم عليه وجودا أو تعقلا والمتضايفان يكونان معا فى التعقل والوجود وأما فى التضاد

لا تقابل بينهما لانهما اما ان يكون أحدهما مطلقا والآخر مضافا أو يكون كلاهما مضافين وفى الصورتين لا تقابل بينهما أما فى الاولى فلضرورة صدق المطلق على المقيد وأما فى الثانية فلأنهما يجتمعان فى غير مأوقع الاضافة اليه كما فى اللاسواد واللا بياض فانهما يصدقان فى الحمرة مثلا فيصدق على الأحمر أنه لا أسود ولا أبيض قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان فيه نظرا لان ماذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة أحدهما الى الآخر كما سبق وأما اذا اعتبر فيهما ذلك كالعمى واللاعمى واللاامتناع فيمتنع اجتماعهما ضرورة فتدبر (قوله ويشترط فى التقابل وحدة الموضوع) اعترض عليه بأنه ان أريد الوحدة بالشخص فممنوع لما نقل عن ابن سينا من أنه صرح بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد أو بالنوع كالرجلية والمرئية للانسان أو بالجنس كالزوجية والفردية للعدد أو بأمر عارض كالخير والشر للشئ وان أريد أعم من الوحدة بالشخص فسلم ولا ينافى ذلك التغاير الكائن فى موضوع الوحدة والكثرة (قوله فان الوحدة مقومة للكثرة) اعترض على هذا أيضا بأنه ان أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع أما بحسب الخارج فلأنهما اعتباران عقليان وأما بحسب الذهن فلأنا نعقل الكثرة أى كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة أى كونه بحيث لا ينقسم وان أريد أن معروض

فلأن المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد وانما قلنا بالذات لان بينهما تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية لان الوحدة علة مقومة للكثرة

(فصل في العلة والمعلول) ولما كان وصف العلية والمعلولية من الامور العامة اورد مباحثهما فيها وهما من لواحق الوجود والماهية وبينهما تقابل التضايف فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين (العلة هي ما يحتاج اليه الشيء)

الكثرة متقوم بعروض الوحدة بمعنى أن الكثير يصدق على كل جزء منه انه واحد كما هو ظاهر معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل انما ينافيه بين معروضيهما ولا نزاع فيه ألا ترى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات اذا أخذا مع الموضوع كالبصير والاعمى لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا أخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد هو الثاني وهو ينافي التقابل لان كون أحد المعروضين متقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما وهو يستلزم اجتماع الوصفين أجيب بأن اللازم هو اجتماعهما في الوجود لا في محل واحد وبالجملة لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك وأما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه أن الكثرة أي العدد لما كانت متقومة بالآحاد لم يكن بين العدد والواحد تقابل وهو ظاهر فيما هو جزء الكثرة وأما الوحدة التي ترد على الكثرة وتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يظهر تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان أحدهما بالآخر كذا ذكره بعض المحققين (قوله وهما من لواحق الوجود الخ) أما الاول فلضرورة امتناع تأثير المعدوم في الموجود وأما الثاني فمبني على القول بامتناع كون الماهية مجعولة أي وبأن مجعوليتها جعلها موجودة على ما سبق تفصيله (قال العلة هي ما يحتاج اليه الخ) هذا هي

واعلم
ان العلة لها معنيين
ما كان احدهما هو الشيء الذي
يحصل من وجوده وجود شيء آخر
ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما ما يتوقف
عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه وقد لا يوجد بوجوده
وبالمعنى الثاني تنقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها
على الاصطلاح الاول وغير تامة تنقسم الى العلل الاربع

محمد سعيد

وبهامشه لواحق الوجود
لا خفاء في كون الوجود بمعنى
بدء الآثار ملحوقاً للعلية والمعلولية واما اذا كان
امراً اعتبارياً عبارة عن الكون البديهي فلحوقه
العلية والمعلولية له خفاء وكذا الاخفاء في كون الماهية
بمعنى بدء الآثار كما ذهب اليه الاشراقيون ملحوقة
للعلية والمعلولية تأمل

المرتاد

وان كانت ه
فاردة فالضمير في
كانت في كلا الوصفين اما
راجع الى مطلق الجملة كما هو قضية المتن
فالتامة المركبة فاردة عن هذا التقسيم ان كان
اما اراد لفظ الجمع وذكر وجمع ما يتوقف اه شاملا له وأما
راجع الى الناقصة فالتعريف المستفاد من التعريف للفاعلية شامل
للتامة اذ كانت الفاعل وحده تأمل
الم زادر

اعتبار النطق والقوة في الوجود اي الوجود في نفسه او في غيره فعلى هذا التعميم
يكون نكته بين النطق والقوة صحة النسبة فلا فالا لا ضرورة به عبقه في بحث الناقصة من انها
قيد ان لمحمول بين وهو الوجود الرابطي الذي هو عبارة عن النسبة التامة
فاذا قلنا زيد كاتب بالنطق اي ثبوت الكتابة لزيد متلبس بالحصول الخبرية

وهى اما تامة أو ناقصة والناقصة إما جزء الشئ أى داخلة فيه أو أمر خارج عنه (فان كانت داخلة فوجوب الشئ معها إما بالفعل) كالهيئة للسرير (فهى) علة (صورية وإما بالقوة) كالخشب للسرير (فهى) علة (مادية) اذا الحقها صورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فتدخل فى تعريف الصورة فلا يكون مانعا وتخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون بالقوة الآن يقال مرادهم أن الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة ما يكون وجود الشئ معه بالقوة فى الجملة (وان كانت خارجة فالشئ إما بها فهى) علة (فاعلية) كالنجار للسرير (أولها)

العلة بالمعنى الاعم الذى ينقسم الى العلل الاربعة وأما بالمعنى الاخص فهى تنصرف عند الاطلاق الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشئ بالاستقلال أو بانضمام الغير اليه (قوله وهى اما تامة أو ناقصة الخ) فيه بحث فان العلة المعرفة هنا ليست مطلق العلة الشامل للتامة والناقصة كما سيصرح به «مد ظله» فالصواب ترك هذا التقسيم الا أن يرتكب فى الضمير الاستخدام فافهم (قوله بخلاف الوجوب الخ) أقول كما يصدق انه يوجد الشئ مع المادة المصاحبة للصورة بالفعل يصدق انه يجب معها كذلك اذ وجوب الشئ مع الشئ المصاحب لآخر أعم من أن يكون ناشئا منه أو من مصاحبه كما هو ظاهر فلا فرق وان ادعى أن المتبادر من معية الوجوب للشئ ترتبه منه ففى تقييده بالقوة والفعل نظر فتدبر جدا (قوله البتة الخ) الحاصل أن الصورة يصدق فيها أنها كلما وجدت وجد الشئ معها بالفعل بخلاف المادة فانه لا يصدق فيها ذلك بل الصادق هو أنها قد يكون اذا وجدت وجد الشئ معها بالقوة وذلك عند عدم مقارنتها للصورة وقد يكون اذا وجدت وجد معها بالفعل وذلك عند مقارنتها اياها ولكن لا يخفى أن هذا انما يصح لو كان المراد من المادة أعم من الهيولى ومحل الهيئة ومن الصورة أعم من الصورة الجوهرية وتلك الهيئة كما يدل عليه تمثيله «مد ظله» لهما بخشب السرير وهيئته

أى لاجلها (فهى) علة (غائية) كالجلوس عليه ويخص الأولتان أعنى الصورية والمادية باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما فى ماهيته لا فى وجوده فقط اذ لا يعقل الا بهما والآخريان أعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ويعقل بدونهما (ومرجع الشروط

وأما اذا كان المراد منهما الهيولى والصورة الجوهريتين فلا لامتناع انفكاكهما لما قالوا بالتلازم بينهما كما هو مقرر فى محله فتدبر ثم قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل فى تعريف العلة المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان ولا يجوز أن يراد بالقوة الإمكان بحيث لا ينافى العقل لان الفساد حينئذ أظهر اه أقول فيه نظر أما أولا فلان خروج جزء المعرف من تعريفه لازم فضلا عن كونه قادحا فخروج جزء الصورة عن تعريفها غير قادح بل القادح هو دخوله فيه وأما ثانيا فلانه لا حجر فى دخول جزء شئ فى تعريف شئ آخر لجواز كون أحد الشيئين داخلا فى الآخر الا أن يقال بامتناعه هنا ضرورة أن مادة الشئ مثلا ليست جزأ من صورته بل كلاهما جزآن مستقلان للشئ فحينئذ يبقى انتقاض تعريف المادة بذلك الجزء بل ينتقض حصر العلة الداخلة فى المادية والصورية به فليتأمل وأما ثالثا فلانه لم لا يجوز أن يكون التعريف للمادة والصورة الجوهريتين البسيطتين حتى لا يكون لها جزء فينتقض التعريف به الا أن يقال فحينئذ تختص العلل الاربعة بالاجسام مع أن المقصود بيانها مطلقا (قوله كالجلوس عليه الخ) قيل لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله سوى الاستقراء (قوله يفتقر اليهما فى ماهيته الخ) وذلك لضرورة افتقار الكل الى الجزء (قوله اذ لا يعقل الا بهما الخ) أى ان كان تعقلا بالكنه لكن الاولى أن يقول كما فى شرح المقاصد الا بهما أو بما لا ينتزع الا عنهما كالجنس والفصل انتهى لا يقال اذا كان الجنس غير المادة والفصل غير الصورة انتقض حصر جزء الشئ فى المادة والصورة بهما لانا نقول الجنس والفصل ليسا جزأين من النوع بل من حده كما سبق فى مبحث الماهية وقال فى شرح المقاصد

لان الشيء يفتقر اليها
علة محوجة والباعثة اسنادها
عن الاخرين لبيان افتقار
الشيء الا العلة الصورية والمادية باعتبار الا انه سواء
وجدت في الخارج او في الذهن يجعل الكلام علة الاخير
عليها محتاج والباعثة على تسميتها بهذا الكلام الى ص مع انه
يجوز ان يسمياه علة الوجود ايضا كالاخرين اسنادها
عن الاخرين من حيث ان الماهية تحتاج اليها في الذهن ه
لا تحتاج اليها [illegible] ثم كلها منها في الخارج بخلاف الاخرين فانها
او بدونها في الذهن وبها الوجود المركب منها مع اثباته

ومرجع الشروط ... ومرجع الشروط وانتفاء الموانع
اجمالي
ومرجع الشروط ولم ينقض لعدم المانع ثانية
فيه لان عدم المانع لا يكفي لعدم المانع بناء على ما
كاشف عن شرط وجودي له في نفس الامر بل هو
المتحقق فانه كاشف عن وجود كعدم النوم المانع للشرط
المتحقق فيه لكن ربما لا يعلم ان سببا يكون محركا
بلا ذم عدمه فيعبر عنه بذلك اللازم
المدرك كما في المثال المذكور
عن القدر الكافي
كبودي

قد يكون لفظ بدعو
اليه ان كان قد للتحقيق
بدون التقليل لا يلائم مذهب
الاشاعرة في فعله تعالى من عدم تعليله با
لاغراض عنده لم كلا بان في نظر يلائم مذهب المعتزلة
فيه وان كان للتحقيق مع التقليل لا يكون المثال صحيحا مطلقا
بل في بعض المواد ولا يلائم التقليل على واحد من المذهبين في فعله
تعالى بل يتعين على مذهب المصنف ولكن لا مناقشة في المثال تأمل

الزنافي

والآلات الى الفاعل) فتندرج فى الاقسام لكونها داخلة فيما به الشئ (وجميع ما يتوقف عليه الشئ) يعنى ما ليس وراءه أمر آخر يحتاج اليه سواء كان ذلك الشئ مركبا أو بسيطا لا بمعنى أن يكون مركبا من عدة أمور البتة كما يشعر به عنوان الجميع (يسمى علة تامة) والناقصة هى بعض ما يتوقف عليه الشئ والتامة قد تكون هى الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد تكون هو مع المادة والصورة أيضا كالموجد للمركب

جعل الامام عدم الانتقاض مبنيا على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات أجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه انتهى (أقول) هذا ينافى ما سبق منه آنفا من أنهما لا ينتزعان الا من المادة والصورة فافهم (قوله لكونها داخلة فيما به الشئ الخ) لما سبق من أن الفاعل ما يصدر منه الشئ بالاستقلال أو بانضمام الغير ❊ان قيل ان من الشروط ما هو عدمى كعدم المانع فيلزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وذلك باطل ضرورة لاستلزامه انسداد باب اثبات الصانع (أجيب) بأن المؤثر فى وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل وسائر ما يرجع اليها انما هى شرائط التأثير لا أنها مؤثرة وقد يقال الشرط فى الحقيقة أمر وجودى لكنه قد يخفى بحيث يكون ذلك الامر العدمى كاشفا عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل اليبوسة التى ينبئ عنها زوال الرطوبة وهكذا (قوله والناقصة هى بعض ما يتوقف عليه الخ) فيه ان الاولى أن يقول بعض جميع ما يتوقف عليه الشئ لان الناقصة بعض التامة والتامة ليست هى ما يتوقف عليه الشئ مطلقا بل هى جميع ما يتوقف عليه كما سبق ولعل الباعث له «مد ظله» على ذلك هو أن المصنف قال فى شرح المقاصد ان التامة جميع ما يحتاج اليه الشئ والناقصة بعض ذلك انتهى

منهما مع الغاية أو بدونها وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة لأن جميع أجزاء الشيء نفسه وإنما التقدم لكل جزء منها فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده أو مع الغاية ومن هنا يظهر أن المعرف بما يحتاج اليه الشيء ليس مطلق العلة (وعند تمام الفاعل) بجميع جهات التأثير من الشرائط والآلات والقابل (يجب وجود المعلول) لأنه لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحاً بلا مرجح لأن المفروض حصول جميع جهات التأثير من غير أن يبقى شيء يوجب الترجيح و (امتناع الترجيح بلا مرجح)

(قوله والاحتياج الخ) لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليهما علية الآخر فلا استحالة في اجتماعهما لأنا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان مطلقا اهـ مواقف

قطن الشارح «مد ظله» ان اسم الاشارة لما يحتاج اليه الخ وليس كذلك بل هو اشارة الى جميع ما يحتاج الخ كما ظهر ويمكن أن يجاب بأن مراده هو أن الناقصة بعض ما يحتاج الى أجزائه الشيء فافهم (قوله لو جاز عدمه الخ) تحرير هذا الكلام على وجه يندفع عنه شكوك القاصرين هو أن الممكن اذا علته تمت بجميع جهات تأثيرها لا يخلو اما أن يجب وجوده عند ذلك التمام أولا وعلى الثاني اما أن لا يجب وجوده مطلقا أو يجب بعده فالأول هو المطلوب والثاني باطل لانه خلاف المفروض أعني حصولها بجميع جهات التأثير واليه الاشارة بقوله لأن المفروض الخ والثالث أيضاً كذلك لاستلزامه الترجيح بلا مرجح واليه الاشارة بقوله من غير أن يبقى شيء فلا يرد ان جواز عدمه عند التمام لا يستلزم وجوده بعده حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وأقول الاظهر في الاستدلال أن يقال اذا تمت العلة بجميع جهات التأثير مع الترجيح لا احد

لانه جاز عدم
او جوازا وقوعيا بذيته وكر
بعد ذلك نظر وكيف ايضا كان حصل
الدليل انه لم يجب وجود المعلول عند تمام العلة
الفاعلية لم يمتنع عدمه في زمان تم وجوده في آخر وكلما كان
الامر كذلك لزم الترجيح بلا مرجح و يجب منع الشق لجواز ان يقع
الوجود دائما بطريق الاولوية مع كون العدم ممكنا من غير ان يخرج من
القوة لئلا يلزم ترجيح المرجوح فتأمل ويسمى الا ان تحقق علة اقوى منه
يمنع العدم لعدم ما يرجحه بخلاف الوجود فان تمام الفاعل صيره اولى
من العدم ... اي لا نم الا انتفاء وجوب وجود المعلول
عند تمام الفاعل يستلزم وقوع العدم فلكل غير واجب بنفسه
ومع ذلك لا يقع عدمه بل الوجود لا بالوجوب بل بالاولوية الخارجة

ويندفع بان كلما كان وجوده لم يصل الى حد الوجوب
فيؤول الامر الى ان الفاعل لو تم بحيثية الاولوية يجوز عدمه
يوجد المعلول يحصل الاولوية وكلما مرات التأثير
وجد كونه يجوز عدمه
يمنع انه لو تم
الفاعل

لم يجز وقوعيا لتمام العلة بجاز عدم المعلول ويجب لا لمتناع مخلفه المعلول لذلك

لأن الاحتياج
أعني الوجود الابتدائي أو
البقاء وقد يتوهم أن ما هو من لوازم
الإمكان هو الاحتياج بالنظر إلى الوجود الا
بتدائي وأما بالنظر إلى البقاء فلم فالكلام في قوله فلو
يجب أنه مسلم إن أريد بالوجودين فيهم الابتدائيات والأقم
لأن الكلي المعلول يحتاج في الوجودين إلى المؤثر وهذا
يتم الدليل

أعم لك في قوله فإن البناء الخ

لحركات الآلات قوله فيه إشارة إلى أن البناء ليس بعدة
ولا محلا للبناء بل هو محل لعلة العلة المعدة وأما محل العلة
المعدة من الخشبات واللبنات منه حاصله أن
حركات البناء علة مؤثرة لحركات الخشبات والآلات
وهي علة معدة للأوضاع والهيئات فيوجدها
الفاعل منه

مستندة إلى علة قديمة إذا وضع لبنة فوق لبنة
يحصل الوضع والهيئة وهكذا إلى أن يتم البناء ولا
حاجة إلى علة أخرى تستند الهيئة لحصولها
مع قطع النظر عنها ومن ادعى
الاحتياج فعليه البيان
تأمل منه

حاصله أن الهيئة تحصل
قليلا قليلا إلى أن يتم
تمام البناء وبعد ذلك أين الاحتياج
إلى الموجد فتأمل
أعم لك

ضروري (وبالعكس) يعني عند وجود المعلول يجب تمام الفاعل (لأن الاحتياج) الى المؤثر (من لوازم الامكان) والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم ولما كان في بعض الصور يتوهم وجود المعلول بدون العلة استدركه بقوله (ووجوده) أي المعلول (مع انعدامها) أي العلة (انما يتصور في المعدات) لا في العلة المؤثرة الموجدة (كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء) فان البناء بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلية غير تلك الحركات لا يتصور وجودها بدونها وانما يتصور بدون تلك الحركات (والمؤثر في الوجود) أي ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى أمر آخر كالشمس تفيد

الطرفين والوقت يجب وجود المعلول في ذلك الوقت اذ لو تخلف عنه لزم وجود المرجح بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح فتأمله جدا (قوله يجب وجود الفاعل الخ) أي بجميع جهات التأثير (قوله فلو لم يجب وجود المؤثر الخ) قالوا اذا ثبت التلازم بين المؤثر التام ومعلوله ثبت أن لا تقدم له عليه بالزمان وانما هو بالذات بمعنى الاحتياج اليه المصحح لان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثيره في الحادث شرط حادث يقارنه كتعلق الارادة عندنا وبعض الاوضاع عند الفلاسفة فالقديم مع جميع جهات تأثيره التي من جملتها ذلك الشرط انما يتقدم الحادث بالذات لا بالزمان نعم يتقدم عليه ذات القديم بالزمان ولا نزاع فيه وما يقال من أن تأخر ايجاد العلة للمعلول عن وجودها ضروري وهو يستلزم تأخر وجود المعلول عنها فردود بأنه ان أريد التأخر بالذات فغير المتنازع أو بالزمان فممنوع (قوله بحركة يده مثلا الخ) وكذا الاب بحركاته وأفعاله يكون معدا للمادة لقبول الصورة وتنعدم تلك الافعال بانعدام قصده ومباشرته فظهر أن كلا من الاب بالنسبة الى الابن والبناء بالنسبة الى البناء انما يكونان معدين مع

ضوءَ المقابلِ وبقاءه وقد يفتقر البقاءُ الى أمرٍ آخر فالمؤثرُ في الوجود (قد يغاير المؤثرَ في البقاءِ) كمماسّةِ النّارِ تفيدُ الاشتعالَ ثم يفتقر بقاءُ الاشتعالِ الى استمرار المماسّةِ بتعاقب الاسبابِ (ووحدةُ المعلولِ بالشخصِ توجبُ وحدةَ الفاعلِ لامتناعِ) توارُدِ العلّتينِ على معلولٍ واحدٍ بالشّخصِ أذ على تقديرِ التواردِ

الحركات والافعال المخصوصة التي توجد قبل الابن والبناء وتنقضي عند وجودهما فلا يرد أنهما لو كانا معدين للزم انعدامهما عند معلولهما كما هو شأن العلل المعدة فافهم ثم قال في شرح المقاصد هذا على رأي الفلاسفة وأما على رأي القائلين باسناد الكل الى الواجب تعالى بطريق الاختيار فالامر بين (قوله وقد يفتقر البقاء الخ) أقول البقاء عندهم هو وجودُ الشيّ بعينه في الزمان الثاني والثالث وهكذا فحينئذ ان أريد ببقاء الاشتعال في المثال الآتي هو أن المماسة الاولى أفادت وجودَ اشتعالٍ ثم المماسة المتعاقبة بتعاقب الاسباب أفادت بقاءَ ذلك الاشتعالِ بعينه فغيرُ مسلم لان الظاهر هو أنّ كلاً من المماسات مفيدةٌ لاشتعالٍ غيرِ ماأفادته الاخرى فلا مفيد للبقاء بالمعنى المذكور وان أريد بالبقاءِ الاستمرارُ بطريقِ تجددِ الامثالِ كما هو عند المتكلمين فلا نمنع انّ المفيدَ للوجود يغاير المفيدَ للبقاءِ بهذا المعنى وهو مجموعُ المماساتِ التي يفيد كلٌ منها الوجودَ ابتداءً فتفطنه حق التفطن (قوله على معلول واحد بالشخص الخ) وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لايمتنع اجتماعُ العلتين عليه بأن يقع بعضُ أفرادِه بعلةٍ وبعضٌ آخر بأخرى كالحرارة التي يقع بعضها بالنار وبعضها بالشمس فالمحتاجُ الى كلٍ مغايرٌ للمحتاج الى الآخر فلا يلزم الاحتياجُ والاستغناءُ معاً لا يقال المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى علة معينة امتنع استناده الى غيرها أو لم يحتج كان غنيا منها فلا يعرضه الاحتياج لانا نقول عدم الاحتياج لذاته الى معينةٍ لايستلزم استغناءه عن العلة مطلقا بل يجوز أن يحتاج لذاته الى علةٍ مّا ولعارضٍ الى علةٍ معينة فافهم (قوله اذ على تقدير التوارد الخ) اشارة الى ردّ مَنْ قال انه كما يجوز احتياجُ الواحد بالنوع الى علةٍ لابعينها جاز احتياج الواحد بالشخص الى علةٍ مّا من العلتين من غيرِ احتياجِ كلٍ منهما حتى يلزم المحذور وحاصل الرد أن الكلام ليس في الاحتياج فانه غيرُ المتنازع بل في التواردِ حيث يجوز في النوع

ولا عكس عندنا

اي بل عند الفلاسفة حيث
قالوا ان وحدة المعلول من كل الجهات
توجب وحدة العلة ولا يجوز ان الخلاف
الذي عليه ما مر اذ ليس المراد بالوحدة الثابتة
الوحدة من كل الجهات كما هو الظاهر وان قول الاستناد الى الكل
لا يوافق محل النزاع اعني وحدة العالم من كل الجهات لا توجب وحدة
المعلول لان الواجب عند القائلين بالاستناد ليس واحدا من كل الجهات حيث
اثبتوا له صفات زائدة قديمة فتأمل

منه

اشارة الى موافقة ذلك لمحل النزاع بالنظر الى صفاته تعالى وهو
اي اذا لوحظ ان الذات علة لصفاته فان الذات ح واحد من كل
الجهات تستند اليه صفات متعددة ذوات جهات

عبد الحكيم

يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونه علة له واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية و (الاحتياج والاستغناء معا) ممتنع ضرورة (ولا عكس) عندنا يعني وحدة الفاعل لا توجب وحدة المعلول (لاستناد الكل الى الواجب تعالى ابتداء) من غير توسط شيء كما زعم المخالف (والاستدلال) على ما عندنا (بأنه لو لم يصدر من الواحد الا الواحد) لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه الا واحد هو الثالث وهلم فاذن (لزم اتحاد السلسلة و) لزم في كل موجودين فرضا أن يكون أحدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة أو بدونها فيلزم ثبوت (العلية فيما بين كل شيئين) حتى بينك وبين هذا الحجر (ضعيف) لا يصلح للاستدلال لان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات

كما مر ويمتنع في الشخص وسيأتي في مبحث ان وحدة الفاعل ليس لها مدخل في تشخص الحركة ماله تعلق بذلك ان شاء الله تعالى (قوله يلزم احتياجه الخ) وقد يستدل أيضا على امتناع التوارد المذكور بأن المعلول الواحد لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة هو أن لا تفتقر في التأثير الى شيء آخر أو توقف على أحدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى أو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة فتدبر (قوله كما زعم المخالف الخ) حيث ذهبت الفلاسفة الى أن الواحد المحض بلا تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد (قوله لزم اتحاد السلسلة الخ) أي كون الموجودات بأسرها سلسلة واحدة يكون لها مبدأ واحد لا مبادئ متعددة وهو باطل فليتأمل (قوله ولزم في كل موجودين الخ) هذا لازم من المقدم لا من التالي فانه لازم أعم لجواز وحدة السلسلة بالمعنى السابق مع عدم ما فرض من صدور الواحد من الواحد وذلك بأن يكون جميعها معلولا لعلة واحدة الا أن يقال وحدة السلسلة اللازمة من صدور الواحد من الواحد تستلزم العلية فيما بين كل اثنين فليتدبر (قوله لو لم يكن في المعلول الاول الخ) وقد يقال أيضا ان ذلك انما يلزم لو لم يصدر

كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما ذكروا أنه إذا صدر عن المبدإ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات شئ كان ذلك الشئ واحداً بالذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمور هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكثرة تصير ابتداء سلاسل وانما لم يجعل الواجب مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب لان السلوب انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو عللت بها كان دوراً فتدبر (وتمسك المخالف) يعني الفلاسفة (بأنه لو صدر عنه) أي عن الواحد الحقيقي (شيآن فصدريته

من الواحد مع المعلول أو بتوسطه شئ آخر وهكذا لم لا يجوز أن يصدر عن المعلول الاول ثان وعن المبدا الاول بتوسطه ثالث وبتوسط الاول والثاني رابع وهكذا عن كل بتوسط ما فوقه أو ما تحته وعن المبدا بتوسط ما تحته جملة وفرادى شئ فيكون هناك سلاسل غير محصورة (قوله وانما لم يجعل الواجب الخ) جواب عما اعترض به وهو انه لو كفى مثل هذه الكثرة في جواز كون الواحد مصدراً للمعلولات الكثيرة لكفى أن يجعل الواجب مصدراً لها باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات (قوله انما تعقل بعد ثبوت الغير الخ) اعترض بأن تعقل السلوب انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور قال في شرح المقاصد والجواب أن المراد أنه لا يصح الحكم بالسلوب في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور انتهى أقول فيه بحث اذ يصح الحكم على زيد مثلا بأنه ليس شريك الباري في نفس الامر ولا يقتضي ذلك ثبوت المسلوب الذي هو شريك الباري ضرورة ولعل الامر منه «مد ظله» بالتدبر اشارة الى جميع ما ذكر (ثم أقول) الحق في الجواب عن أصل الاعتراض هو أن سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ ونحو ذلك كلها من الاعتبارات التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه والاتصاف الى موصوف

فتدبر وجهه
انه ان اراد بثبوت الغير
بثبوته في الذهن يتجه ان المطلق هو
ثبوت الغير في الخارج لا بثبوته في الذهن وان
المطلق به بمعنى السلوب لا تعقلها او بثبوتها في الخارج يتجه
الامر الثاني وكذا مع توقف السلوب عليه

وهو ان الملكات السلب الاصلي لا تعقل فلو قيل ان السلب
الذهني متوقف على ثبوت الغير في الخارج وهو على السلب
الذهني يتجه انه يتوقف على السلب الاصلي لا الذهني اهجزر
اي لا يتوقف السلب الذهني على ثبوت الغير في الخارج
بل يتوقف في الذهن فقط سعيد اهجزر
اي على ثبوت الغير

لهذا غير مصدريته لذاك) لان المفهوم من هذا غيره من ذلك فلا يكونان نفسه وذلك ظاهر فاما أن يكون شئ منهما داخلا فيه أولا بأن كان كل منهما خارجا عنه (فان دخل شئ منهما) سواء كان أحدهما أو كلاهما (فيه) أى فى الواحد الحقيقى (تركب) الواحد فقط أو تركب هو وتسلسل المصدريات أيضا

وصفة كذلك ولا يكفى المسلوب عنه فقط أو الموصوف فقط فهى لا تجعل الواجب الواحد متكثرا بحيث يكون مبدأ للمعلومات المتكثرة بخلاف المصدرية كما يأتى تحقيقها فافهم (قوله فلا يكونان نفسه الخ) ان أراد أنه لا يكونان مع بقاء الاثنينية بينهما نفس الواحد لاستلزامه التركب المنافى لوحدته فمسلم لكن قوله وذلك ظاهر يفيد بظاهره انه فساد غير مايترتب من الشقوق الآتية وليس كذلك وان أراد أنه ليس شئ منهما نفسه فيرد أن تغايرهما لا ينافى كون أحدهما نفسه والآخر غيره وان أراد أنه لا يجوز أن يكون كل منهما نفسه لاستلزامه اتحاد الاثنين فمسلم أيضا لكن امتناع ذلك لا يوجب الانحصار فى الشقوق الآتية لبقاء احتمال كون أحدهما نفسه والآخر خارجا فلا يتم قوله فاما أن يكون شئ منهما الخ وسيجيء منا تحرير هذا الاستدلال على وجه وجيه هو مقصود الفلاسفة (قوله فاما أن يكون شئ منهما الخ) أى سواء كان أحدهما أو كليهما كما يفسر الشارح «مد ظله» ما فى المتن بذلك من قريب (قوله تركب الواحد فقط) أى من غير لزوم التسلسل وذلك فى صورة دخول كليهما فيه فيلزم تركبه منهما ومما زاد عليهما ليتم فرض الدخول فظهر أن التركب اللازم من هذا أشد مما سبق فتدبر (قوله أو تركب هو وتسلسل الخ) وذلك فى صورة دخول واحد منهما وخروج الآخر فيلزم التركب من الدخول والتسلسل من الخروج فظهر أن فى الكلام لفا ونشرا من غير ترتيب ثم أقول يلزم من هذا ومما سبق فساد آخر ولم يتعرضوا له وهو أن المصدرية لما كانت حاصلة عند الصدور لا قبله تكون لامحالة متأخرة عن ذات المصدر فكيف يتصور كونها نفسه أو من ذاتياته وداخلة فيه وهل هذا الا حكم بتقدم

(والا) يدخل فيه شيء منهما فيكون له صدور عنه فينقل الكلام الى مصدريته له فحينئذ (تسلسل) المصدريات فقط والكل باطل (ورد) هذا التمسك (بأنه ان أريد التغاير بحسب الخارج فممنوع لأ (نها) أي المصدرية (اعتبار عقلي) لا تحقق لها في الاعيان أو بحسب الذهن فلا محذور في كونها نفسه بحسب الخارج على أنها لما كانت من الاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج كانت غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها فلا يكون هناك مصدرية أخرى تتسلسل (و) لو سلم أنها أمر حقيقي (رد أيضا) بأنه يرد على صدور الواحد) فانها لو كانت متحققة في الخارج فالواحد الحقيقي اذا صدر عنه شيء فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له ضرورة أنها نسبة بينه و بين ذلك الشيء فلا

الشيء على نفسه وتأخره عنه وهو ضروري البطلان فتبصر (قوله تسلسل المصدريات الخ) أي فقط فافهم (قوله ولو سلم أنها أمر حقيقي الخ) وجه التسليم هو ماذكروه من أن المصدرية كما تطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث اعتبار العقل نسبة أحدهما الى آخر وليس كلامنا فيه كذلك تطلق على معنى حقيقي هو كون العلة مشتملة على معنى يصحح صدور المعلول عنها وكلامنا فيه والمراد بهذا المعنى خصوصية لها بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وقالوا ان هذا المعنى وجودي ضرورة فانا اذا أصدرنا حركات متعددة فما لم تحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة وأقلها ارادتها لم تصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل المؤثرة (قوله مغايرة له ضرورة أنها نسبة الخ) أورد عليه أنه ليس كلامنا في تلك النسبة الاضافية بل في الامر الحقيقي الذي مر بيانه آنفا وهو لانسلم مغايرته له لجواز كونه نفسه وأيضا ينافي هذا تسليم ماسبق من الشارح من أنها أمر حقيقي فتدبر

فلا يرد ورد في كونها
نفي ان نفي الواحد الحقيقي
وكذب ايضا كما ان العلم عند المتكلمين غير
ثم تجب الفاتحة مع كونها نفيا ان لم تجب الذهني
هذا اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كونها امرا حقيقيا وتكون
ان يكون المراد بكونها نفي ان الوجود في الفاتحة نفي الواحد واما المصدرية
باعتبار عقلي نظيره قول الاشعري ان الوجود في الكل نفي الماهية كانت
تأمل ورب وجه انه لا يلزم النفيسة الخ تنافيها الاستدلال منه
فان مراده ان المصدرية امر اعتباري فمنع ليست نفس الذات لانها
اما اعتبارية ليست اياه فافهم الخ

على انها لا كانت الخ يعني لو سلمنا ان المصدرية خارجية ان
فلا نسلم لزوم التسلسل لانها اه ولو سلم لزومه فلا نسلم انه محال لانه
في الامور الاعتبارية وهو فيها ليس بمحال

من امتناع تعدد اثر
البسيط تدبر ثم لا فرق بين الخ
والذي عليه الآن ان يعم المراد بالبسيط البسيط
المخصوص وهو من موضوع جزئيات الذي عليه
اي الذي هو موضوع الشيخ ثم صانع العالم بسيط
اي واحد حقيقي وكل واحد حقيقي يمتنع تعدد اثره
فصانع العالم الذي بسيط جزء ذاتا وجهة يمتنع
تعدد اثره

سيبه الاعجم كرك بزه الورك

تعد صدور عن اثنان فيه ما مر لان الفاعل
تأثير والمتولد تأثر لا يتم المراد بالفاعل المنفرد
وبالقبول القبول لانا نقول يكون الاثر واحداً
ذاتا ومتعدداً اعتبارا مع ان المراد من جانب
المعلول الذي فيه التعدد الذاتي كما لا يخفى
فالمعلول منفعل من حيث ان الفاعل
يؤثر فيه ومتعلق من حيث
ان الفاعل يتعلق ويتفع

او لا الاعتبار
فالفاعل والمتولد اذا
كانا بمعنى المنفرد والمتولد يجوز
صدورهما عن البسيط الحقيقي عند الحكماء لا
تعددهما ذاتا والا اختلفا اعتبارا فح لا يتجوزون
الحكماء ان الفاعل والقابل اثنان متغايران فلا يجوز
كون الواحد فاعلا وقابلا الخ
فان الواحد لا يصدر الخ قد عرفت حال بين الاصل
سابقا فكيف حال ما بني عليه على ان كون الفاعل والقبول
اثنين ممنوع فالقدس سره في شرح المواقف ان الفاعل
القبول بمعنى ليس من الموجودات الخارجية اي
فلا يكونان اثنين بين الحكماء ذكر

كذا ٢٠٠

تكون نفسه فإن دخلت تركب والا تسلسل (وقولهم المراد) بأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا) الشئ (غير فاعليته لذاك) الشئ واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض (لا تفيد) هذا القول (شيأ) نافعا و بعيد عن أن يجعل من معارك الآراء (ولا يوافق) ايضا (ما بنوا) أى بنوه (عليه) أى على أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد (من امتناع تعدد أثر البسيط) فانه على هذا القول يجوز أن يصدر عن البسيط شيأن بل أشياء فيكون عليته لكل مفهوما اعتباريا مغايرا العلية للآخر ولا يقدح ذلك فى بساطته الحقيقية والا لما جاز أن يصدر عنه شئ أصلا لأن عليته لذلك الشئ أمر مغاير لذات العلة بحسب التعقل (ومن أن الفاعل البسيط) الحقيقي (لا يكون قابلا لأن الفعل والقبول اثران) فان كان البسيط قابلا وفاعلا فقد صدر عنه أثران وهو باطل فان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى هذا القول لا منع من

(قوله فان دخلت الخ) فيه ان الكلام لما كان فى الامر الحقيق جاز أن يكون ذلك الامر فى صدور الواحد نفس ذلك المصدر الواحد فلا تركب ولا تسلسل بخلاف ما اذا صدر عنه شيآن فيكون هناك خصوصيتان وجوديتان متغايرتان فاما أن يكونا معا نفس المصدر فيتركب أو يكون كل نفسه فيتحد الاثنان أو يكون احداهما نفسه والاخرى غيره فيلزم التسلسل أو يكون احداهما داخلة والاخرى خارجة فيلزم التركب والتسلسل أو يكونا معا داخلين فالتركب أو خارجين فالتسلسل هذا هو التحرير الموعود الموافق للمقصود فتأمله (قوله بعيد من أن يجعل من معارك الخ) فانه يفضى الى أن يكون النزاع فيما بينهم لفظيا والنزاع اللفظى لا ينبغى أن يتمادى فيه هذا التمادى (قوله فان كان البسيط قابلا الخ) أى قابلا لشئ وفاعلا لذلك الشئ فانه الذى عنعونه دون مطلق

كون البسيط مما يصدر عنه شيئان كما مر آنفا (وقد يستدل) على ان الفاعل لا يكون قابلا (بأن نسبة الفاعل) الى المفعول (بالوجوب و) نسبة (القابل) الى المقبول (بالامكان) فيكون قبول الشئ وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان فلا يجتمعان (ورد) بأن الفاعل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول واذا اخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب وجودهما فلا فرق بينهما في الوجوب والامكان وأيضا نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب و (بعد التسليم) بناء على أن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله كما مر ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد له من الفاعل

كون البسيط قابلا وفاعلا يدل عليه الاستدلال بتنافي الوجوب والامكان فانهما انما يتنافيان بالنسبة لشئ واحد وكذا قولهم في الرد عليهم انه لو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر (قوله بان الفاعل اذا أخذ وحده الخ) لا يخفى سخافة هذا الترديد فان الكلام كما صرح به انما هو في الواحد البسيط الحقيقي ولا شك أن البسيط المذكور اذا فرض كونه فاعلا يجب معه وجود المفعول اذ المفروض استقلاله في ايجاده والا لم يكن بسيطا حقيقيا بخلاف ما اذا فرض قابلا فانه لا يجب معه المقبول ولو مع استقلاله في القابلية فتدبر جدا (قوله فلا فرق بينهما الخ) أقول قد ظهر الفرق آنفا وأيضا أخذ القابل مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول اما بأن يكون وحده كافيا في وجوده فهو تام العلة وليس قابلا وأما بأن يكون مع غيره كذلك فليس من المتنازع ويقرب مما ذكرنا ما يصرح به قريبا في معنى التسليم فتدبره (قوله بالامكان العام الخ) لان معنى قابلية الشئ للشئ هو أنه لا يمتنع حصوله فيه ومنع بأن معناها هو أنه لا يمتنع حصوله ولا عدم حصوله فيه وهو معنى الامكان الخاص

فلا فرق بينهما واجيب بان الفاعل وحده يكون في بعض الصور مستقلاً
موجباً لمعلوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل فان الفاعل وحده
موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب فلو اجتمعا في شيء من جهة
واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة شرح مواقف

ورد بان الفاعل الخ
حاصل كلام المحشي على ما قرره الشارح
انه ان اريد بالفاعل في قولهم الفاعل لا يكون
قابلاً ما لا يكون وحده كافياً في الصدور والقابل عنه بل
محتاجاً الى شرط فلا نم الفرق بينه وبين القابل بان نسبة [illegible] كل ان
اخذ وحده بالامكان والاول بالوجوب او ما يكون وحده كافياً
فالفرق مسلم لكن لا نم امتناع الوجوب واللاوجوب بجهتين
بان يكون الاول من جهة الفاعلية والثاني من جهة القابلية

وبعد التسليم اي بعد تسليم ان نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة القابل
بالامكان وتسليم ان المراد بالامكان الامكان الخاص
اي بالامكان العام في قولهم نسبة القابل الى المقبول بالامكان
ليس احد نوعيه اعني الوجوب كما قال والا في الرد سابقاً بل الا
مكان الخاص الذي يباين الوجوب ولهذا يتم عدم المقبول
من حيث انه مقبول مع وجود القابل لكنه يجاب بانه
لا امتناع في اجتماع الوجوب والامكان الخاص باعتبار
الجهتين

اي الا في بعض الصور كما مر
اي الامكان العام الجامع للامكان الخاص

بيان لقوله الثاني وان لم يصح الامكان العام [illegible]

اي بعيد لان المراد بالامكان [illegible] تعميم الامكان [illegible] الخاص

وأنه ليس معنى الإمكان العام أحد نوعيه أعني الوجوب بل الأعم بحيث يحتمل الإمكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث أنه مقبول رد (بأنه لا امتناع في) اجتماع (الوجوب واللاوجوب بجهتين) لجواز كون الشيء واجبا الشيء من حيث كونه فاعلا له وغير واجب من حيث كونه قابلا له

(فصل) فيما يبتنى على استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء (يجوز دوام أفعال القوى الجسمانية) الحالة في الجسم بمعنى لا تناهيها مدة وعدة فان نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان أبدا وليس ذلك إلا بدوام القوى الجسمانية وكونها فاعلة فعلا غير متناه زمانا وعددا (بخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة) بمعنى أن القوى الجسمانية لا تقوى أن

(قوله أحد نوعيه الخ) هذا حاصل ما ذكره في شرح المقاصد من أنه لو فرضناه الامكان العام فليس معناه أحد نوعيه أعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله انتهى (أقول) فيه ان منافاة مفهوم الامكان لمفهوم الوجوب مسلم لكن لا يقدح فيما نحن بصدده من عمومه للوجوب وعدم منافاته له بحسب الصدق فان معنى كون نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام هو أنها تصدق تارة بالوجوب كما اذا اعتبرت من حيث الفاعلية وتارة بالامكان الخاص كما اذا اعتبرت من حيث القابلية فافهم (قوله بجهتين) سواء كانتا لشيء واحد كما فيما نحن فيه أو لشيئين كما قالوا فيما اذا كان قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر من أن فاعليته لذاته وقابليته باعتبار تأثره عما يوجد المقبول (قوله بمعنى لا تناهيها مدة وعدة) لم يتعرض للشدة لانا متفقون مع الفلاسفة في امتناع اللاتناهي بحسب الشدة كما سيشير اليه الشارح (قوله بمعنى أن القوى الجسمانية الخ) وتفصيل ذلك هو أن الفلاسفة يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بأن النار مثلا لا تسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ماله بالنسبة اليها وضع مخصوص ويقطعون بأنه يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة بأن يكون عدد آثارها

تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها (والمدة) يعني أنها لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه (والعدة) أي لا تقوى على فعل عدد غير متناه (لأن القسري) أي تأثير القوى الحالة في الجسم تأثيرا قسريا وهو التأثير في جسم آخر غير محلها (يختلف باختلاف القابل) المقسور لأنه كلما كان القابل أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى (والطبيعي) أي تأثير القوى الجسمانية تأثيرا طبيعيا وهو التأثير في جسم هو محلها فاندرج فيه التحريك الارادي الصادر عن النفس الحيوانية يختلف (باختلاف الفاعل) لأنه كلما كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثارا

متناهيا وكذا زمانها في جانبي الانتقاص والازدياد بأن لا ينتقص الى غير نهاية وهو التناهي بحسب الشدة ولا يزداد الى غير النهاية وهو التناهي بحسب المدة وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا الاول قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة العدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر منها عدد أكثر أقوى من التي يصدر منها عدد أقل ويلزم من ذلك أن يكون عمل غير المتناهية منها غير متناهية عددا والثاني قوى يفرض صدور عمل منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر ويلزم من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها لا في زمان والثالث قوى يفرض صدور عمل منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها في زمان غير متناه فالاختلاف الاول بالعدة والثاني بالشدة والثالث بالمدة (قوله أسرع منها) أي لا تقوى أن تفعل في زمان (قوله لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه) لم يتعرض هنا للتناهي بحسب العدة وهو أن لا تقوى على عدد غير متناه لان اللاتناهي بحسب العدة يستلزم اللاتناهي بحسب المدة وابطال اللازم يستلزم ابطال الملزوم فاقتصر عليه وفي بعض النسخ التعرض له أيضا وهو أظهر

لأن القوى الجسمانية المتشابهة إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزيها (فاذا فرض فى حركتيهما) أى الصغير والكبير المفهومين من اختلاف القابل والفاعل (الاتحاد فى المبدإ تفاوت الجانب الآخر) وهو جانب الانتهاء فيكون حركة القابل الصغير أكثر من حركة الكبير لكون المعاوقة فيه أقل وحركة الكبير بالطبع أكثر من حركة الصغير لكون الطبيعة فى الكبير أقوى فلزم التناهى بالمدة والعدة لانه بالضرورة تنتهى حركة القابل الاكبر قبل الاصغر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره وتنقطع حركة الصغير بالطبع قبل الكبير ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما

﴿حل عقدة﴾ قال فى شرح المقاصد ولما كان امتناع اللاتناهى بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر بل فى الآن ظاهرا لامتناع أن يقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التى توقع الحركة فى نصف ذلك أشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة (ورد بعد

(قوله لكونها متجزئة الخ) وهذا لا يصح على عمومه الا عند من لا يجعل النفس الحيوانية جوهرا مجردا كالنفس البشرية اهـ منه

(قوله ويلزم منه انتهاء حركة الخ) وقد نوقض هذا الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية وتفصيلا بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك القوى أزلية لا يكون حركاتها مبدأ وأيضا لم لا يجوز أن يكون التفاوت الذى لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الاصغر القسرية أسرع وفى الطبيعية ابطاء من غير انقطاع على انا لا نسلم أن التفاوت بالزيادة والنقصان يوجب الانقطاع وأجيب بأن حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات

تسليم التأثير) للقوى فان الحوادث عندنا مستندة الى الله تعالى (بأنه انما لو كانت القوة بقدر الجسم) حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته أو تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير أو تحريكه وهو ممنوع لجواز أن يكون القوة من الاعراض التى لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والابوة

(فصل) في الدور والتسلسل

أوردهما في هذا الباب لورودهما على العلية والمعلولية (يستحيل الدور) قدمه على ابطال التسلسل لتوقفه عليه (وهو) حقيقة كما قال بعض المحققين توقف كل واحد من الشيئين على الآخر وبلازمه (توقف الشيء على ما يتوقف عليه) فهو تعريف باللازم اختاره لانه أظهر استلزاما للتقدم الشيء على نفسه وانما كان مستحيلا (لان امتناع) ما يستلزمه أعني (تقدم الشيء على نفسه ضروري) وجه الاستلزام أن الشيء اذا كان علة للآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزمه كونه متأخرا

وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المفارقة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الاجسام وبأن كلامنا انما هو في الاختلاف والتفاوت بحسب الزمان والعدد ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها لا في التفاوت بحسب السرعة والبطء وسيأتي في باب التسلسل ما يفيد أن التفاوت بالزيادة والنقصان فيهما من خواص المتناهي فليتأمل (قوله فان الحوادث مستندة عندنا الخ) ولا نشترط في ظهور الآثار المترتبة على القوى بخلق الله تعالى وضعا مخصوصا فلا مانع عندنا في دوام تلك الآثار والافعال (قوله فيكون الشيء متقدما على نفسه الخ) أورد عليه أنه ان أريد التقدم بالزمان فغير لازم لان

لانه اظهر اه

وجه الاظهرية ان التمثيل على

ترتيب قياس المساواة

فان قوله نتوقف الابن على ما اشارة الى المقدمة

الاولى وقوله يتوقف عليه اشارة الى المقدمة الثانية

كان يتم الابن متوقف على الاب والاب متوقف على الابن

بهذا فيكون غير متعارف يستلزم لذاته ان الابن متوقف على

المتوقف على الابن ويكون مساواة بالنسبة الى نتيجة الابن

متوقف على الابن لا الاجزاء

ا ه زاده

علة للاضر انه لاحظ جانب العلة الى المعلول والانعكاس

فان الشيء اذا كان علة للاخر كان متاخرا عنه واذا كان

الاخر معلولا له كان متاخرا واما المتاخر عن المتاخر عن الشيء

متاخر عن ذلك الشيء فيكون متاخرا عن نفسه ويلزم كونه

متقدما على نفسه من حيث عبر بالتقدم كما هو شأن

العلة بخلاف التاخر فانه شأن المعلول ا ه لرب

لا الى نهاية يمتنع
لانه لا يخلو ان يكون الآحاد
قديمة او حادثة او بعضها قديم و
بعضها حادث والكل باطل اما الاول فلما مر
حدوث البعض واما الثاني فلان لا تناهيها لا يستغني
عدم انتهائها وحدوثها يقتضي ثبوتها ونهايتها فيان واما الثالث
فلاستلزام الترجيح بلا مرجح [illegible] انتهى بخ

ويستحيل التسلسل اي مطلقا وهو وجود امور غير متناهية سواء كانت مجتمعة
في الوجود اولا وسواء كانت مترتبة اولا في قوله وهو الخ اي حذام وقوله
وليس ذلك الخ جواب عما يقال ان المطلوب استحالة التسلسل مطلقا فلم يثبت المدعى
بقوله وهو مترتب في الخ واستدل على بطلانه مع انه باطل بطريق التوارد
او يقال لما كان الغرض ههنا متعلقا ببيان استحالة هذا القسم مخصوصه كان المراد
به ذلك فقط فلا حذام ح

اي الذي هو قسم من التسلسل

عن نفسه والكل بديهى الاستحالة (و) يستحيل (التسلسل وهو ترتب فى معروضى العلية والمعلولية لا الى نهاية) بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهى الى ما يعرض له العلية دون المعلولية وليس ذلك مطلق التسلسل لكنه اختاره لان بعض ما ذكره فى بيان الاستحالة انما ينطبق عليه ولان المطلوب هنا استحالته وانما يستحيل (لان) العلل والمعلولات

(قوله مطلق التسلسل الخ) وهو ترتب أمور غير متناهية سواء فى العلية والمعلولية أو فى الوضع اهـ منه

الكلام فى العلية وان أريد بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه أجيب بأن المراد هو التقدم بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم من كون الشئ علة للشئ بمعنى أنه مالم يُوجَدْ ذلك لم يُوجَدْ هذا ولا خفاء فى استحالته بالنظر الى الشئ ونفسه كذا فى شرح المقاصد وأقول حاصل الجواب هو اختيار الثانى من الترديدين ومنع أنه نفس المدعى بل هو لازمها فتدبر (قوله والكل بديهى الاستحالة الخ) وربما يبين ذلك بأن التقدم والتأخر والاحتياج نسب لا تعقل الا بين شيئين وبأن نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب ونسبة المحتاج الى المحتاج اليه بالامكان فلا يجتمعان والكل ضعيف فتفطن (قوله وليس ذلك مطلق التسلسل الخ) قال فى حاشية منقولة منه هنا وهو ترتب أمور غير متناهية سواء كان فى العلية والمعلولية أو فى الوضع انتهى (أقول) بل مطلق التسلسل هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مجتمعة فى الوجود أولا وسواء كانت مترتبة أولا وقد فصلناه فى رسالتنا الجديدة وبينا فيها مذهب المتكلمين والفلاسفة وحققنا على رأينا ما هو الجائز منه وما هو الممتنع فلتراجع (قوله لان بعض ماذكره الخ) كبرهان التكافؤ (قوله ولانه المطلوب الخ) وذلك لان المطلوب الحقيقى

لو تسلسلت من غير أن تنتهى الى علة محضة لكان هناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها الواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن و (المؤثر المستقل) لتلك (الجملة ليس نفسها) والا كانت موجودة قبل وجود نفسها ولا تتوهم أن الجملة انما تطلق على المتناهى أذ المراد هنا هو تلك الآحاد بحيث لا يخرج عنها واحد منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية (ولا جزأ منها) والا أوجد ذلك الجزء نفسه

(قوله وتلك الجملة موجود الخ) أما أنها موجود فلو جود جميع آحادها وأما أنها ممكن فلامكان تلك الآحاد المأخوذة فيها اه منه

(قوله ولا جزأ منها الخ) ولا يرد عليه ما أورده المحشى الدوانى من أن الذات المستقل فيه أوجزئه الذى هو مافوق المعلول الآخر الى غير نهاية لاشتماله على علل جميع الأجزاء أو داخل فى هذا المجموع أيضا فلا شئ فوق هذا المجموع يكون علة الا الواجب وهو المطلوب اه منه

فى الكلام اثبات الواجب تعالى وهو موقوف على بطلان هذا النوع من التسلسل فليتأمل (قوله موجود ممكن الخ) أما وجودها فلانحصار أجزائها فى الموجود ومعلوم أن المركب لا ينعدم الا بانعدام كل أجزائه أوشئ منها فان قيل قالوا المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له فى الخارج كالمركب من الانسان والحجر أجيب بأن المراد من ذلك هو أنه ليس بموجود ا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بأن المركب فى الخارج قد يكون عين حقيقة الآحاد الخارجية كالعشرة من الرجال هذا اذا أريد معروض الهيئة الاجتماعية أما اذا أريد مجموع العارض والمعروض فليس مما نحن فيه لانه معدوم وأما امكانها فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم أن المفتقر الى الممكن أولى بالامكان (قوله كانت موجودة قبل وجود نفسها الخ) وذلك لان الكلام فى المؤثر المستقل ولا خفاء فى لزوم تقدمه فلا يرد مايقال

والا وجد ذلك

الى ما بهذا اذا كان الكل [illegible]

واحدا او متعددا محدودا وانا اذا عم

كان بيد سلسلة غير متناهية كما عدا المعلول

الاخير فيجوز ان تكون موجودة للكل من غير ان تكون موجودة

لنفسها بان تكون معلولة للسلسلة الاخرى كما عدا المعلولين الاخيرين

ولا بهذه السلسلة تكون معلولة للسلسلة [illegible]

الاخيرة وبتعذر لا الى نهاية وبالجملة ما عدا المعلولات الثلث

المعلول الاخير اذا لم تكن موجودة لنفسها بل لان السلسلة الثانية اعني ما عدا

الثالثة كان مجموع السلسلتين علة للسلسلة العظمى لا مجموع السلسلة

الثانية فلا تكون مستقلة في ايجاد العظمى مع ان الكلام في العلة

المستقلة فيندفع بان احتياج السلسلة الثانية الى الثالثة في

ايجاد الكل مع الاحتياج الى الجزء لا الى الخارج وهو لا ينافي الا

ستقلال فيه

حاصل هذه الكلية ان البرهان الاول على

ابطال التسلسل واثبات الواجب مطلوب وموقوف على ما ذكر

والمراد بالدور هنا لازمه وهو توقف الكل على الجزء لكن لم يتوقف الجزء عليه فافهم

على قوله

قال الشارح في الحاشية إنه والمراد بالدور هنا لازمه حيث قال فلا يرد أن هذا دليل
على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل
بل اثبات الواجب جزء من دليل ابطال التسلسل استنادا الخ
او لا ترى فان قوله إن هذا دليل على اثبات الواجب من غير ابطال
الدور الخ مستلزم للزوم الدور وهو تقدم الشيء على نفسه
لا يلزم عند توقف الكل على الجزء او نفيه فانه لا يكون الترتب
فيما اذا كان الدور في الكل على النفي او الجزء لا لازم الدور
لا الدور الحقيقي كان حينئذ لا يصح ان هذا دليل على اثبات
الواجب من غير ابطال الدور الحقيقي ويكون هذا القول
مطولا لانه فاذا حمل على ان المراد بالدور في المتن
لازمه كان دليلا ايضا لا لغيا فافهم

٧ الواجب تم

[illegible]

لان موجد الكل موجد لاجزائه ومن جملتها ذلك الجزء وذلك محال (للدور) المستحيل والمراد بالدور هنا الازمه (بل) المؤثر المستقل بها يكون (خارجا) فيكون (واجبا) بالذات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا

(قوله والمراد بالدور الخ) فلا يرد أن هذا دليل على اثبات الواجب من غير احتياجه الى ابطال الدور اه منه

من أنا لا نسلم استحالة كون الجملة علة تامة لنفسها انما يستحيل لو لزم تقدمها وهو ممنوع لما سبق أن العلة التامة للمركب يمتنع تقدمها فضلا عن أن يجب (قوله لان موجد الكل موجد لاجزائه) قال فى الحاشية لان الكلام فى الموجد المستقل انتهى أى ولا خفاء فى لزوم كون الموجد المستقل للمركب فاعلا فى كل جزء منه فاندفع ما يقال انا لا نسلم استحالة كون العلة الفاعلية للسلسلة بعض أجزائها انما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزائها حتى نفسه وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير فانها مستندة الى غير النجار فعلته المستقلة ليست هى النجار وحده بل هو مع فاعل الخشبات لكن بقى أنه ان أريد بكون العلة المستقلة علة لكل جزء أنها بنفسها علة مستقلة حتى تكون علة هذا الجزء هى بعينها علة ذلك الجزء فممنوع ضرورة أن المركب قد يكون بحيث يحدث أجزاؤه شيأ فشيأ فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة المفروضة لزم تقدم المعلول على علته وان وجدت لزم تخلف المعلولات الأخر عن علتها والكل باطل وان أريد أنها علة لكل جزء بنفسها أو بجزئها من غير افتقار الى أمر خارج بحيث اذا كان المعلول مرتب الاجزاء كانت علته أيضا كذلك فيرد أنه يجوز أن يكون من أجزاء السلسلة ما هو علة لها بهذا المعنى وهو مجموع الاجزاء التى لا يخرج منها الا المعلول المحض المتأخر من الكل من غير أن يلزم علية الشئ لنفسه كذا حققه بعضهم

لانحصار الموجود فى الواجب والممكن (يوجد) فيكون لامحالة (شيأ من الجملة) أى جزأ من أجزائها

(قوله أى جزأ الخ) وهذا لاينافى استقلاله وقد فرض أنه واقع به لابغيره للدور اه منه

(قوله لانحصار الموجود فى الواجب والممكن الخ) اشارة الى دفع مايقال من أنا لانسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجباً لجواز أن توجد سلاسل غير متناهية كل منها تستند الى علة خارجة منها داخلة فى سلسلة أخرى من غير انتهاء الى الواجب فليتأمل ثم فى شرح المقاصد ماحاصله أنه ان قيل الدليل منقوض بالجملة التى هى عبارة عن الواجب وجميع الممكنات فان علتها ليست نفسها ولاجزأ منها لما ذكر ولا خارجا لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليته واجتماع المؤثرين على معلول ان كان علة لكل جزء وأحدهما ان كان علة لبعض الاجزاء أجيب بأن الفاعل المستقل فيما نحن فيه لايمكن أن يكون جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه تحقيقاً لمعنى الاستقلال بخلاف المركب من الواجب والممكنات فانه يجوز أن يستقل بايجاده بعض أجزائه الذى هو موجود بذاته مستغن عن غيره انتهى (أقول) ان أريد من استقلاله بايجاده كل جزء من أجزائه استلزم علية الشئ لنفسه أيضا ومعلولية الواجب وان أريد استقلاله بايجاده غيره من الاجزاء فيرد عليه مع أنه يناقض ماسبق من لزوم كون العلة المستقلة للمركب علة لكل جزء منه أنه لم لايجوز ذلك فيما نحن فيه فتدبر ثم قال (والدليل) منع آخر وهو أنا لانسلم افتقار السلسلة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعلل كل منهما بالآخر وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال من التحصيل انتهى أقول ان أريد أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها على الانفراد فهو كلام صحيح ذو تحصيل ضرورة صحة أن يقال هذه الدار تسع كلا من الآحاد ولا تسع جميعها وان

اذلو وقع جميع الاجزاء بغير ذلك الخارج كان المجموع واقعاً بغيره

(قوله واقعا بغيره) لان الاستقلال أعم من أن يكون علة لا بلا واسطة أو معها منه

أريد أنها غير وجود كلها جميعا فباطل فضلا عن خلوه عن التحصيل فليتأمل ثم اعلم أن الآحاد قد تعتبر فردا فردا من غير اعتبار كونها معروضة للهيئة الاجتماعية فهى بهذا الاعتبار موجودات متعددة لا موجود واحد وقد تعتبر معروضة للهيئة الاجتماعية بحيث تكون الهيئة خارجة وهى بهذا الاعتبار موجود واحد وحدة اعتبارية مركب من الموجودات المتعددة وكلامنا انما هو فى هذا وقد تعتبر بالهيئة الاجتماعية بحيث تكون داخلة فى المركب وبهذا الاعتبار مركب معدوم لا موجود ضرورة انعدام جزئه الذى هو الهيئة اذا عرفت هذا فالمركب الذى كلامنا فيه اذا كان كل من آحاده معلولا لما قبله الى غير النهاية فله جهتان احداهما كون كل من آحاده جزأ مادة ذلك المجموع المركب والثانية كون كل منها سوى المعلول الأخير علة فاعلية لما يليه منها ومجموع تلك الآحاد بتينك الجهتين علة تامة لهذا المركب ولا حجر فى اتحادهما لما مر أن لزوم تقدم العلة على المعلول انما هو فى العلة الغير التامة وأيضا لا حجر فى كون بعض منها علة فاعلية مستقلة له بالمعنى الذى سبق من بعض المحققين من غير لزوم شئ من المحذورات فظهر أن المركب من الواجب وجميع الممكنات كما نحن فيه فى جواز كونه علة تامة لنفسه كما أن مانحن فيه مثله فى جواز كون مؤثره المستقل جزأ منه بلا فرق فالتحقيق الذى يندفع به جميع الشبه هو أن استقلال المؤثر لا يكون الا بان يكون وجوده بذاته مستغنيا عن جميع ماسواه اذ لو كان من غير لم يكن مستقلا فى التأثير بل كان بتوسط ذلك الغير ومن المعلومات الجلية امتناع استقلال الممكن فى التأثير فى الغير بهذا المعنى فثبت أن ذلك المؤثر لايكون الا واجبا غنيا عما سواه وهو المطلوب فتفطن فانه تحقيق بديع (قوله اذ لو وقع جميع الاجزاء بغير الخ) أقول عدم وقوع جزء من أجزائها بذلك الخارج لايستلزم وقوع جميعها بغير ذلك الخارج لجواز أن لا يوجد الخارج شيأ منها على الانفراد بل يوجد جميعها فلا يوجب

اذ ليس فى المجموع شئ سوى الاجزاء فلم يكن ذلك الخارج علة المجموع فاذا كان الخارج الواجب موجدا الجزء من أجزاء الجملة (فينقطع) الى ذلك الجزء سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات وعدم جواز أن يكون ذلك الجزء معلولا لشئ من أجزاء الجملة لامتناع توارد العلتين المستقلتين على واحد لان الكلام فى المؤثر المستقل فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض أن السلسلة غير منقطعة وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر منها (ولانا نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد) من طرفها المتناهى فيحصل

(قوله واجبا بالذات) فلا يجوز أن يكون هو معلولا لجزء آخر منها حتى لا ينقطع السلسلة اه منه

الانتهاء الى الواجب انقطاع السلسلة كما قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه وان سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا نسلم لزوم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب انتهى الا أن يقال وقوع الجميع بالمعنى الذى نحن فيه بالخارج يستلزم وقوع شئ من أجزائه به على الانفراد فانه وان سبق أن حكمها بالانفراد قد يغاير حكمها بالاجتماع لكن لا عكس ضرورة أنه كما صدق أن الدار تسع جميع الآحاد صدق أنها تسع كلا منها على الانفراد فتدبر فانه دقيق (قوله اذ ليس فى المجموع شئ سوى الاجزاء الخ) أقول ان أراد بقوله فيما سبق وتلك الجملة موجود ممكن انها موجود سوى الاجزاء فمع أنه ممنوع كما مر ينافى ما هنا وان أراد به أنها موجود هو نفس الاجزاء كما هنا فيتضح ورود المنع الذى مر من انا لانسلم افتقار السلسلة الى غير علل الآحاد فافهم (قوله فلم يكن ذلك الخارج الخ) ان قيل كما سبق أن عدم وقوع شئ من أجزائها بالخارج لا يستلزم وقوع جميعها بغيره كذلك لا يستلزم وقوع شئ منها به وقوع جميعها

بجزء من اجزاء الجملة

فتنقطع الخ فانا قالوا ان هذا البرهان
مختص بالشرح من جانب العلل وانا معترض
عليه بان خلاصة البرهان جارية في معلولات كل منها
علة من وجه ومعلول من آخر بانه يتم كما ان كلا منها معلولا
كذلك مجموعها معلول لانه عبارة عن آحاد كل منها علة فنقول اما نفس
او جزئه فيلزم تاخر الشيء عن نفسه واما خارج عنه والخارج عن سلسلة كل من
احادها علة ومعلول يكون معلولا لا معلول له فتنقطع السلسلة واولا يتجه عليه ان ذكره
المعلول كما لا يجوز ان يكون جزءا آخر من السلسلة لما مر من لزوم تاخر الشيء عن نفسه
كذلك لا يمتنع لانقطاع التسلسل ثم كما اذا فرضنا ان مجموع السلسلة المتنازع فيها لا
حاد الاناه علة لا محالة متناهية اولا ومع ذلك كانت غير متناهية على سبيل
الاجتماع او لا من غير ان يكون تلك الاحاد علة لشيء على ان ما ذكره يقتضي ان يكون
التعاقب لامكان الجملة ووجودها وعدم دخول السبب مستدركا الا انه يمكن ان
بمه كما ان كل من المعلولات علة كذلك للمجموع ولا يجوز ان يكون نفسه او جزءه
فيكون خارجا والخارج يكون علة لا علة لها فتنقطع السلسلة

حاصله الا بحاله ان السلسلة المتنازع فيها لا الى نهاية على تقدير كون مجموعها علة
معلول محض خارج متناهيا او لا لا يكون نفسها متناهية كيف
ويلزم ان يكون احادا الا انه المتنازع فيها لا الى نهاية
علة للجميع او لا محالة متناهية تلك الاحاد
سي

م
اه ان
ما الح به المعترض
من خلاصة البرهان الى الية
عن التعرض لامكان الجملة ووجودها
وعدم دخول المسببية فيها بل شيد بانه
التعرض لهذه الامور في ساحقة
الكلام الشريف من جانب العلل مستدركا
لانه يكفي ان يتم اه مع انه
الواقع خلافه
سي

جملتان احداهما من المعلول المحض والثانية من الذى فوقه (ثم نطبق بين) هاتين (الجملتين) من طرفهما المتناهى فالاول من احداهما بازاء الاول من الاخرى والثانى بازاء الثانى وهلم (فان وقع بازاء كل جزء من) الجملة (التامة جزء من) الجملة (الناقصة لزم تساوى الكل) وهو التامة (والجزء) وهو

(قوله لزم تساوى الخ) وأقول تساوى الزائد والناقص انما يستحيل فى المتناهى واما فى غير المتناهى فلا لعدم التناهى وقد أوضحت ذلك فى حواشى شرح العقائد فراجع اه منه

وقال أيضا وليس لك أن تقول لا مساواة ولا تفاوت لعدم التناهى وانما هما عند التحديد لانا نقول ذلك انما هو فى غير المتناهى بمعنى أن لا ينتهى فى الوجود بالفعل مع عدم التناهى فان أحد الامرين لازم فيه قطعا لان تحديده بالوجود حاصل اه منه

به مع أنه المطلوب (قلت) لما كان الكلام فى المؤثر المستقل فلا جرم فى أن ثبوت تأثيره فى شئ منها يوجب تأثيره فى جميعها تحقيقا لمعنى الاستقلال كما مر فتدبر فان قيل اذا كان المطلوب اثبات كون الخارج مؤثرا مستقلا فى الجميع كفى فى البيان أن يقال اذا بطل كون المجموع وكذا كون جزئه علة لذلك المجموع بقى كون الخارج علة له فيكون واجبا موجدا للجميع فتنقطع اليه سلسلة الممكنات من غير افتقار الى زيادة المقدمة القائلة بايجاد الخارج لشئ من الجملة ثم بيان استلزامه لايجاد الجميع (قلت) لما كان مبنى انقطاع السلسلة كما مر على ايجاد الخارج لجزء منها لما سبق من أن الانتهاء الى الواجب لايوجب بطلان التسلسل زادوا فى الدليل تلك المقدمة دفعا لهذا واليه أشار « مدظله » بقوله فينقطع الى ذلك الجزء دون أن يقول الى الواجب فاحفظه فانه من الدقائق التى لاينبغى أن يسلك عنها (قوله ثم نطبق الخ) وهذا

الناقصة وهو محال ضرورة (والا) يكن بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه من الناقصة شيء فعنده هذا الجزء (انقطعت الناقصة فتناهت التامة) لانها لا تزيد عليها الا بواحد والزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بلا شبهة فلزم التناهي على تقدير اللاتناهي وهو محال (ولانها) أى سلسلة العلل والمعلولات (لما اشتملت على معلول محض) لا يكون علة لشيء (لزم اشتمالها على علة محضة) لم تكن معلولة لشيء (تحقيقا للتكافؤ) بين المتضايفين فان العلية والمعلولية متضايفتان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود بمعنى اذا وجد أحد المتضايفين وجد الآخر فلا بد أن يوجد

البرهان يسمى برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه كما قالوا ثم الحق أن التطبيق الاجمالي العقلي كاف في جريانه خلافا لمن خالف في ذلك كما لا يخفى على من راجع المطولات (قوله وهو محال ضرورة الخ) اعترض بأنا نختار أنه يقع بازاء كل من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم التساوي فان ذلك يجوز أن يكون لعدم التناهي لا للتساوي وان سمى مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة التي نقص شيء من جانبها المتناهي انما يستحيل فيما بين المتناهيتين المتفاوتتين بكون عدد احداهما فوق عدد الأخرى لا بين غير المتناهيتين وذلك كما يقال مقدورات الله تعالى لاختصاصها بالممكنات أقل من معلوماته لشمولها الممتنعات أيضا والحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك الى غير ذلك مع لا تناهي السلسلتين وأجيب بدعوى الضرورة في ذلك كما أشار اليه رحمه الله وبانا لا نسلم لا تناهي المقدورات ونحوها بالمعنى الذي نحن فيه بل بمعنى أنها لا تقف عند حد لا يكون فوقه مقدور أو معلوم أو عدد آخر وبهذا يجاب عن نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون سلسلة الاعداد ونحوها متناهية لكن اقول في كون لا تناهي المعلومات بالمعنى اللايقفي تأمل فليتأمل والتفصيل موكول الى المفصلات

فنقد بهذا الجزء
الاثر لا يوجد بازائه شيء و
من الثاني فقط في جانب الاثنيات لما
ذكرنا في عدم الثاني في ذلك الجانب سواء
نظرنا في الجانب الآخر اولا نعم وجود الامور الغير المتنا
هية بالفعل محال لاقتضاء الوجود التحديد ولا تحديد لغير
المتناهي ويكفيك في ابطاله بهذا القدر وهذا ايضا من سوانحي

تتميم الزام
يرد عليه قولهم كلما يوجد من غير المتناهي فهو
متناه اذ ليس ذلك الا لاقتضاء الوجود التحديد محال
فمراده قولهم هذا مبني على اقتضاء الوجود التحديد بل هو
التحجر
مبني على كونه محصورا بين الحاصرين
ليس بينا بذاته

ونحن نقول كل ما هو فيه آحاد سواء كانت مع التناهي اولا منقسم
بالفعل وفي نفس الامر ضرورة وجود الآحاد والانقسام بالفعل لا يخلو
اما ان يكون بمتساويين كان المنقسم زوجا او بغير متساويين كان فردا
ولا خارج عن ذلك

فاندفع ما يتوهم ان عدم الانقسام بمتساويين اعم من ان ينتهي الخ م س

ثم نطبق بين سلسلتي الاولى ثم نطبق بين سلسلتي العلة والمعلول وكذا جعل كلامي الآحاد متعددا وكذا الاولى ان يقول زيادة العلة وح لا يرد ان المص اقام المطلب مقام الضرب بلا نكتة سيد

فالنكتة في العلم بان التسلسلين في العلل والمعلولات وان اللازم زيادة العلة فالاولى لان البرهان يجري عند عزل المعلول المحقق في الوصفين كما يجري في معروضيهما سعيد

ن زيادة العلية على المعلولية بواحد فان كل علية لا ينطبق على معلولية في مرتبتها بل على معلولية المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية ويعني زيادة مرتبة العلية ان توجد علة لا يكون معلولا وفيه انقطاع التسلسلين شرح مواقف

بازاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة الى علة محضة مع اشتمالها على معلول محض لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات على عدد العليات بواحد فلا يتحقق التكافؤ (ولانا) نعزل المعلول المحض من السلسلة و (نجعل كلا من الآحاد التى فوقه) أى فوق المعلول المحض (متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية) فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار لان الشئ من حيث إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول (ثم نطبق بين) سلسلتى (وصفى العلية والمعلولية) فيما فوق المعلول المحض (فيلزم لضرورة سبق العلة) على المعلول (زيادة العلية) على المعلولية بواحدة (وتتناهيان) ضرورة تناهى الزائد على المتناهى بالقدر المتناهى (ولانه) أى الشأن (لو انقسمت) السلسلة المفروضة (بمتساويين فزوج والا ففرد) وكل منهما) أى من الزوج والفرد (أقل بواحد مما فوقه) كالاثنين من الثلاثة والثلاثة من الاربعة (فتتناهيان) لان كل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيا لانه محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذى مما فوقه هذا وقد يقال ان عدم الانقسام بمتساويين أعم

(قوله مع اشتمالها على معلول الخ) قد يقال ان المكافئ لمعلولية المعلول المحض هو علية الذى فوقه بلا واسطة وان كان معلولا أيضا لا علية العلة المحضة ويجاب بأنه نعم كذلك لكن المراد أنه لابد أن يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى ثبوت العلة المحضة كذا قالوا (قوله ولانا نعزل المعلول المحض الخ) هذا هو الاستدلال السابق كما فى شرح المقاصد الا أنه يغايره بالعبارة والاعتبار (قوله وقد يقال ان عدم الانقسام الخ) قد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون أقل من آخر فيكون متناهيا لكن المنع ظاهر تمام (٣)(قوله ونحن نقول الخ) وانا أقول هذا انما يتم لو سلم أن الانقسام بالفعل ونفس الامر من خواص المتناهى

من أن ينتهي الانقسام لكن لم يكن بمتساويين ومن أن لا ينتهي والاول هو الفرد والثاني ليس بفرد ولا زوج فانهما من خواص المتناهي (خاتمة) في بيان أن كلا من الصورة والمادة والغاية (قد يقال) بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فيقال (الصورة لكل هيئة) حاصلة (في) أمر (قابل) لها (وحداني بالذات

(قوله فانهما من خواص المتناهي الخ) أقول عدم اتصاف غير المتناهي بهما مع فرض وجود الآحاد جميعا كما في غير المتناهي بالفعل غير مسلم فان الآحاد على تقدير وجودها جميعا كانت منقسمة بالفعل بديهة وان كانت غير متناهية وكانت انقساماتها كذلك فلا يخلو اما أن يكون كل من تلك الانقسامات الحاصلة بالفعل بمتساويين أولا فعلى الاول يكون جميع الآحاد زوجا ضرورة انقسامها بتلك الانقسامات المتساوية وعلى الثاني يكون فردا لان المنقسم الى غير متساويين حينئذ انما يكون في واحد من الانقسامات لا غير فتأمل حق التأمل اه منه

وهو ممنوع بل أول النزاع فان القائل باللاتناهي لا ينكر انقسام غير المتناهي وهو ظاهر نعم يجعل الفردية والزوجية من خواصه وهو لا يضره اذ له أن يقول ان غير المتناهي ليس بزوج ولا فرد بل مقسم غيرهما فتدبر (قوله بالاشتراك لمعنى غير ماسبق الخ) بيان ذلك أن كلا منهما يقال على معنيين فالمادة تقال على جزء المركب الذي هو معه بالقوة والصورة على جزئه الذي هو معه بالفعل ثم انهما قد يكونان جوهرين كما في المركب الحقيقي وقد تكون المادة جسما والصورة عرضا كما في المركب الصناعي مثل السيف والسرير فان الهيئة التي أحدثها النجار له مثلا وسميت الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وهما بهذا المعنى لما اعتبرت الجزئية في مفهوميهما لم يكونا مادة وصورة الا بالاضافة الى المركب منهما ويمتنع

أو بالاعتبار) فهي بهذا المعنى عرض بخلافها بالمعنى السابق (و) يقال (المادة لمحلها) أي محل تلك الهيئة بمعنى الامر القابل (كالبياض والجسم) وبهذا الاعتبار يضاف كل منهما الى الآخر بخلاف الاعتبار السابق فانه لما كانت الجزئية معتبرة بذلك الاعتبار في مفهوميهما لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما (والغاية لما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن له) أي لما ينتهى اليه (جهة عليه و) لم يكن (احتياج من الفعل اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد سواء كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر أولا كغاية الحركات الغير الارادية

اضافة احداهما الى الاخرى بعنوان المادة والصورة فلا يقال المادة مادة الصورة أو الصورة صورة المادة بل يقال ان المادة محل الصورة والصورة حالة في المادة جوهرية كانت أو عرضية وقد يقال المادة بمعنى محل الهيئة والصورة بمعنى الهيئة القائمة به ويضاف كل منهما بهذا المعنى الى الاخرى لا الى المركب منهما فيقال في السرير الخشب مادة الصورة أي محلها والهيئة صورة المادة أي قائمة بالخشب ولا يقال الخشب مادة السرير لانه ليس محله ولا الهيئة صورة السرير لانها ليست قائمة به بل بخشبه بخلافهما بالمعنى الاول فانهما جزآن للسرير كما يصرح به « مد ظله » قريبا فتدبر فالمعنيان للمادة والصورة بينهما عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في المحل والهيئة اللذين اعتبرا جزأين للمركب وصدق المادة والصورة بالمعنى الاول دون الثاني في المحل والحال الجوهرين وصدقهما بالمعنى الثاني دون الاول في الهيئة ومحلها اللذين لم يعتبرا جزأين للمركب فافهم اذا تقرر هذا اندفع ما يتوهم أن الشارح مثل فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول بخشب السرير وهيئته فكيف يكون المعنى الثاني غير ما سبق وذلك لان المراد هو التغاير بحسب المفهوم دون الصدق * لكن بقي بحث هو ان الامام اعترض على تفسير العلة الصورية بأن الهيئة السيفية صورة للسيف وليس ما يجب منها بالفعل اذ قد تكون تلك الصورة

مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر بخلاف الغاية بالاعتبار السابق فانها ما لاجله الشئ بمعنى ان ذلك الشئ يحتاج فى وجوده العينى الى وجودها العقلى بواسطة انه يحتاج الى العلة الفاعلية وهى فى كونها علة تحتاج الى تصور الغاية وقصدها ثم جعل بعض الممكنات علة لبعض ومؤثرا فيه رأى الفلاسفة وبعض المليين (ولما كان الموجد عندنا هو الله وحده فمعنى العلية والتأثير فى الممكن هو التسبب العادى) فانه جرى عادة الله بأن يخلق ذلك الشئ عقب ذلك الممكن بحيث

فى الخشب مثلا وأجاب عنه بأنا لانعنى بوجوب المركب مع الصورة ان نوعها يوجبه بل نعنى أن الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب السيف واعترض عليه المصنف بما حاصله ان هذا مشعر بأن المراد بالصورة فى المركبات الصناعية أيضا الجزء الذى يجب معه المركب بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعل السيف مثلا اسما للمركب من المعروض والعارض بأن يكون كل منهما داخلا فيه والظاهر أن اطلاق المادة والصورة فى نحو هذه المركبات كائن بالمعنى الثانى انتهى أى لم يعتبر فيهما الجزئية لتلك المركبات فالسيف مثلا اسم للمعروض من حيث العروض فحينئذ يكون تمثيل الشارح «مدظله» فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول بخشب السرير وهيئته خلاف الظاهر فتدبر جدا (قوله بخلاف الغاية بالاعتبار الخ) يريد بيان علية الغاية على وجه يندفع به ما يستبعد من كون المتأخر من الشئ علة له (قوله الى وجودها العقلى الخ) ومن هنا قالوا ان الغاية بماهيتها أى صورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها أى هويتها الخارجية معلول الفاعل بل لمعلوله الذى هو ما له الغاية وهذا هو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ثم لما رأوا اطلاق الغاية على ما لا يكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات

144

القدم الذاتي عبارة عن عدم
المسبوقية بالغير والقدم الزماني
عن عدم المسبوقية بالعدم و
الحدوث الذاتي والزماني بخلافهما
كما مر

فهو المسبوقية بالغير

فهو المسبوقية بالعدم

يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده

❊(الباب الثالث في الاعراض)❊

قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع لانه قد يستدل بأحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية (وفيه فصول)

(الفصل الاول) في مباحث المبحث الاول في تقسيم الموجود (الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم) وهو الواجب وصفاته الحقيقية (والا فحادث) وهو قسمان جوهر وعرض (فانه) ان تحيز بذاته فهو جوهر أو بتبعيته) بأن حل في المتحيز بالذات (فـ)هو (عرض) وان لم يكن متحيزا بذاته ولا حالا فيه فلم يعدوه من أقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد دليلا عليه وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه البارى تعالى في التجرد

وما لا يكون مقصودا سواء لم يكن لفاعله قصد أصلا كغاية القوى الطبيعية أو كان لكن لا في هذه الصورة كالعثق وعلى الكنز في حفر البئر ذكروا لها معنى آخر وهو ما ينتهى اليه الفعل تعميما لاطلاقها على ما ذكر (قوله موقوف على وجوده الخ) أى بحيث يصح أن يقال وجد فوجد من غير أن يكون له تأثير فيه (قوله في تقسيم الموجود الخ) لينساق الى بيان أقسام الاعراض (قوله وهو الواجب الخ) لما سيجىء من حدوث العالم وهو ما سواهما (قوله اذ لم نجد دليلا عليه) أى دليلا

ويحتاج فى الامتياز الى فصل فيلزم التركيب فى البارى من المشترك والمميز ثم العرض اما (مختص بالحى كالحياة و) ما يتبعها من (العلم والادراكات بالحواس الظاهرة والباطنة وسائر ما يتبعها (أو غير مختص كالأكوان) الأربعة من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والمحسوسات) أى المدركات بالحواس الظاهرة كما سيجىء تفصيلها ان شاء الله تعالى (وقالوا) يعنى الفلاسفة (الموجود ان كان وجوده لذاته) بمعنى أنه لا يفتقر فى الوجود الى شئ أصلا (فواجب والا فممكن وهو ان استغنى) فى الوجود (عن محل يقومه ويسمى) ذلك المحل (الموضوع فجوهر والا فعرض) فالصور الجوهرية انما تدخل فى تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل أعم كما أن الحال أعم من العرض لأن الحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا

(قوله فيلزم التركيب فى البارى الخ) وضعفه ظاهر فان الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب (قوله وسائر ما يتبعها) أى الحياة كالقدرة والارادة والادراكات كاللذة والالم هذا على أكثر النسخ التى لم يوجد فيه لفظ وما يتبعها بعد قوله كالحياة واما على النسخة التى يوجد فيها ذلك فالضمير الثانى للادراكات لا غير (قوله الاربعة) وزاد بعضهم السكون وهو الحصول الاول فى الحيز عقيب العدم (قوله بمعنى انه لا يفتقر الخ) فسره بهذا دفعا لتوهم كون وجوده معلولا سيما لذاته الذى هو عين الوجود عندهم فتدبر (قوله فيسمى صورة الخ) أى فقط وكذا قوله ومحلها مادة أى فقط (قوله فيسمى الحال عرضا) أى كما يسمى صورة كما مر

قوله فان المحل الاعم الخ

جواب عما يتوهم ان الصورة الحالة

بيانه انه اقتضت الا الحلول وهو متحد مع الحال

صح فاقتضت البواسطة فلا يكون مستغنية عنه

فيصدق عليها تعريف العرض اهـ

ص١٦٩

والمحل موضوعاً (وأجناسه) العالية بحكم الاستقراء تسعة (الكم والكيف والأين والإضافة والمتى والوضع والملك) ويسمى الجدة (وأن يفعل وأن ينفعل) ولما كان هذان المقولان أعرين متعددين غير قارين اختير لهما لفظ أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال لأنهما يقالان للحاصل بعد الحركة (و) البحث الثاني أن (امتناع قيام العرض بنفسه أو بأكثر من محل واحد بالذات أو بالاجتماع كوحدة العشرة) فإن الوحدة عرض قائم بمجموع عدد صار باعتبار الاجتماع شيئاً واحداً (وحياة البنية المتجزئة) فإن الحياة عرض قائم بالأعضاء الصائرة بالاجتماع شيئاً واحداً (ضروري) حتى أن

(قوله والمحل موضوعا) أي كما يسمى مادة كما سبق أيضا وانما قيدنا الصورة والمادة بما ذكر ليحسن التقابل وتحقيق ذلك أن ملاقاة موجود لموجود ان كانت بالتمام بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل لأحدهما صفة من الآخر تسمى حلولا كملاقاة السواد للجسم أولا بالتمام بل بالمجاورة تسمى مجاورة ومن هنا يقال ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه أمر مغاير لوجوده في نفسه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر كما سيصرح به (قوله بحكم الاستقراء الخ) ولذا نقل عن الشيخ الرئيس انه لا يمكننا اثبات أنها ليست اقل أو أكثر وما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ثم انهم زعموا أن كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وان الموجود ليس جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض ولا النسبة لاقسامها وبينوا ذلك بأن المعنى من الجوهر ذات الشئ وحقيقته فيكون ذاتيا لما تحته بخلاف العرض فان معناه مايعرض للموضوع وعروض للشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا وكذا النسبة للاعراض النسبية فانهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة وان الموجود مقول بالتشكيك على الجوهر والاعراض ويمكن تعقل كل منهما مع الشك في وجوده

الأول لا يحتاج الى التنبيه أيضاً وأما الثاني فقد نبّه عليه بأن حصول عرض واحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لجاز هذا وهو ضروري البطلان ولخفائه وافتقاره الى التنبيه جوزه البعض زعماً أن القرب قائم بالمتقاربين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف المتحدة في الجانبين

فلا يكون جنسا والتعريف بالموجود في موضوع أولا في موضوع رسم لاحد وبالجملة ماذكر مع ضعف أكثر مقدماته غير تام لجواز أن يكون للكل أوللبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس فلا معول سوى الاستقراء ثم قد يقال ان الحصر منقوض بنحو الوحدة والنقطة والوجود والوجوب والامكان فان كلا منها ليس نفس احدى المقولات ولا مندرجا تحتها أما الاوليان فلانهما ليستا من غير الكيف لانهما لا تقتضيان قسمة ولا نسبة ولا من الكيف لحصرهم الكيف في الاقسام الاربعة التي ليستا منها وأما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من بيان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشئ بلا وجود وأما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر والجواب بأنها أمور عدمية والحصر انما هو في الامور الوجودية ممنوع بكلتا مقدمتيه أما الاولى فلان الوجود أصل الوجوديات والنقطة ذات وضع فهي وجودية وأما الثانية فلان كثيرا من المقولات ليس من الاعيان الخارجية كالاضافة والفعل والانفعال فالجواب الحق أنها خارجة ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه أن الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا ينافي وجود شئ لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحته كذا قالوا (قوله فقد ينبه عليه الخ) إما لبيان لم أو لازالة خفائه وبالثاني صرح الشارح بقوله ولخفائه (قوله وهو ضروري البطلان الخ) هذا هو المزيل للخفاء وأما المبين للميّة فقد قالوا هو أن تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى أن محله مستقل بتشخيصه

بخلاف مثل الابوة والبنوة (و) رد بأنا لانسلم ان (العرض فى مثل القرب والجوار والتركب) واحد بالشخص قائم بالطرفين بل (متعدد) والقائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص (و) البحث الثالث ان العرض (يستحيل انتقاله من محله) الى محل آخر (لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله) بحيث يكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر فيكون زواله عن ذلك المحل

ولو قام بمحلين لزم اجتماع علتين على معلول هو تشخص ذلك العرض (قوله بخلاف مثل الابوة الخ) قال فى شرح المقاصد فان قيام الابوة بالأب والبنوة بالابن الخ (أقول) فيه تأمل لان كلا منهما قائم بمجموعهما كالاخوة القائمة بالاخوين غاية الامر أنه لما اعتبرت تلك النسبة القائمة بكليهما تارة مبتدئة من الاب وتارة من الابن جعل لها اسمان نظراً الى الاعتبارين دون نحو الاخوة والقرب فافهم (قوله و رد بأنا لانسلم أن العرض الخ) أقول هنا بحث وهو ان قول المتن امتناع قيام العرض بأكثر من محل الخ مصرح بجواز قيام العرض الواحد بمجموع أجزاء صارت بالاجتماع شيأ واحدا فانه لانزاع فى جوازه كما قال فى شرح المقاصد فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحياة بالبنية المتجزئة الى الاعضاء والقيام بمجموع أجزاء زيد قلنا المتنازع هو أن يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا أن يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما فى هذه الامثلة انتهى أى فانه لانزاع فى جوازه وحينئذ كان الجواب المطابق أن يقال ان أريد بوحدة نحو القرب القائم بالمتقاربين الوحدة الحقيقية فممنوع ضرورة أنه متعدد فى الحقيقة وان أريد

زوال الأعين وجوده بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه مغاير لوجوده فى نفسه مترتب عليه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر وليس ذلك زوال الأعين وجوده فتأمل (ولان تشخصه) ليس لذاته والا انحصر نوعه فى فرد لامتناع تخلف المعلول عن علته ولا المنفصل لان نسبته الى الكل سواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح

(قوله فانه مغاير لوجوده الخ) ألا يرى أنه لايكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر اه منه (قوله فتأمل) اشارة الى منع اتحاد الوجودين اه منه

بها الوحدة الاعتبارية فسلم لكن لانسلم امتناع قيامه بالمتقار بين ضرورة أنهما واحد بالاجتماع ولا نزاع فيه ويمكن أن يحمل قول المصنف وان العرض فى مثل القرب الخ على هذا الجواب لكن لايلائمه قول الشارح « مد ظله » لانسلم أنه واحد بالشخص وان تبع فيه المصنف فى شرح المقاصد لان الواحد الاعتبارى المتعدد بالحقيقة أيضا واحد بالشخص الا أن يقال ان المراد بالواحد بالشخص هو الواحد الحقيقى ومن الواحد بالنوع الاعتبارى فتدبر جدا (قوله بخلاف وجود الجسم الخ) واعترض كما فى شرح المقاصد بما حاصله أن المحل الذى يحتاج اليه العرض لابد أن يكون معينا لان مالاتعين له لاوجود له وما لاوجود له لايكون محلا للموجود لكن لابتعين مخصوص بل بتعين ما سواء كان هذا أو ذاك فحينئذ لافرق بين العرض والجسم فان الجسم أيضا محتاج الى حيز معين لا بخصوصه بل بتعين ما ولايمتنع انتقاله عنه انتهى (أقول) قد مر تحقيق أن وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى محله بمعنى انه بينه وبينه ملاقاة تامة بحيث لايكون بينهما تباين فى الوضع ويكون الاشارة الى أحدهما

قوله اشارة الى
ما افاده المحقق الشريف في بحث
تعريف العرض بعد ما قال صاحب المواقف
ان تعريفه عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع ومعنى وجوده في كذا ان يكون وجوده هو ه
وجوده في الموضوع ثم انه قد يتوهم من هذه العبارة ان وجود
السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء
اذ يمتنع ان يتم وجده في نفسه ثم يقوم بالجسم ولا يمتنع حينئذ ان امكان
ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى السيالكوتي

قوله

الانحصار وإلا كانت

الهوية

لحله موضوع في تشخصه بعضه

مفارقة عنه مع بقاء تشخصه فلا يكون إلى آخر

في المحل الآخر عين الذي عدم بل كان تشخصا آخر

من نوعه أي

بلا مرجح فتعين أنه (ليس الا محله) فيستحيل انتقاله لان الانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية ورد بأنا لا نسلم أن نسبته الى الكل سواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا سيما اذا كان مختارا (وقد يتوهم من حدوث المثل فى المجاور) كحدوث الحرارة من مجاورة النار والرائحة من مجاورة المسك وغير ذلك (انه انتقال) وليس كذلك بل هو حدوث مثل فشبه باحداث الفاعل المختار عندنا او بحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدإ عند الحكماء (و) البحث الرابع انه (فى جواز قيامه بالعرض) الآخر اذ لا خلاف فى امتناع قيامه بعرض هو نفسه (خلاف مبنى على الاختلاف) الوارد (فى معنى القيام انه) أى معنى القيام (التبعية فى التحيز) بمعنى ان تحيز الصفة يكون تبعا لتحيز الموصوف

بين الاشارة الى الآخر ولا كذلك الجسم مع محله فاحفظه فانه يندفع به ما يقال لانسلم أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله اذ يصح تخلل الفاء بينهما كما يقال وجد فقام بالمحل فافهم (قوله فتعين أنه ليس الا الخ) ان قيل لا نسلم الانحصار فيما ذكر لبقاء احتمال أن يكون تشخصه لما هو حال فى العرض أو فى محله قلت الاحتمالان باطلان بديهة أما الاول فلاستلزام الدور لان الحال فى الشئ لما كان محتاجا اليه متأخر عنه فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه وأما الثانى فلانا ننقل الكلام الى علة تشخصه فيدور أو يتسلسل فيرجع بالآخرة الى المحل دفعا لذلك (قوله الا مع بقاء الهوية الخ) أى التشخص وقد يتمسك فى امتناع انتقاله بأنه لو جاز فهو فى حال انتقاله اما أن يكون فى المحل المنتقل منه أو المنتقل اليه ضرورة امتناع كون العرض لا فى محل والكل منهما باطل لان ذلك استقرار وثبات لا انتقال على أن الثانى مستلزم لتقدم الشئ على نفسه ونقض بانتقال الجسم من حيز الى آخر فتدبر (قوله اذ لا خلاف فى امتناع

فلا يتصور القيام بالعرض لانه متحيز بالتبع للجوهر فليس كونه متبوعا للثالث أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لذلك الثالث أيضا بل هذا أولى لانه قائم بنفسه ومتحيز بالذات (أو الاختصاص الناعت) وهو أن يختص شئ بآخر اختصاصا به يصير ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا به كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في

(قوله فلا يتصور القيام بالعرض الخ) لما سبق من أنه من الضروريات التي لا تحتاج الى التنبيه (قوله لانه متحيز بالتبع للجوهر الخ) أقول على التعليل منع ظاهر مما سبق

(قوله فليس كونه متبوعا الخ) أقول لا كلام في أن المتحيز بالذات أي بلا تبعية شئ آخر هو الجوهر وان العرض لا يتحيز الا بتبعية شئ آخر وان تحيزه ينتهي بالآخرة الى الجوهر كما يأتي فحينئذ ان أريد بالتبعية في التحيز أن يكون هناك أمران يتحيزان يكون أحدهما تابعا للآخر في ذلك والآخر متبوعا بالنسبة اليه سواء كان المتبوع أيضا تابعا فيه لثالث أولا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى وما يقال من أن كون أحدهما متبوعا للآخر في التحيز ليس أولى من العكس ممنوع لجواز أن يكون فيهما معنى يقتضي تبعية أحدهما ومتبوعية الآخر في التحيز على ما أشار اليه الشارح «مد ظله» وأما كون الجوهر متبوعا لكليهما في ذلك فلا ينافي كون أحدهما بالنسبة الى الآخر أيضا متبوعا فيه كما هو واضح وان أريد أن التبعية في التحيز لا يكون بأن يكون أحد الامرين تابعا والآخر متبوعا متحيزا بالذات من غير توسط شئ آخر فهو أول النزاع كما لا يخفى فالتحقيق أن قيام العرض بالعرض سواء بمعنى التبعية في التحيز أو الاختصاص الناعت جائز غاية الامر أنه بالمعنى الاول أنه يختص بالتحيز دون الثاني فانه يتأتى في المجردات أيضا كما يأتي من الشارح «مد ظله» فاحفظه فانه مما تفردنا به اذا وعيت ما تقرر من تحرير المقام ظهر أن الاولى في التعبير الآتي أن يقول فليس كون أحدهما متبوعا للآخر أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لكليهما فتدبره

اذ هاهنا الاعتبارات الخ ولئن سلمنا انهما حقيقيتان فهما قائمتان بالجسم
المتحرك لا بالحركة لانهما عبارتان عن قلة السكون وكثرته المتخلل بين اجزاء
الحركة والسكون قائم بالجسم يحيى السرامي

وبقاء الجوهر مشروط بالعرض قد يقال اذا كان بقاء الجوهر مشروطا ببقاء العرض
الممتنع البقاء فكان ما يفيد بهذه الجوهر العرض يلزم القول بعدم بقاء الجوهر
ايضا وانه في الآن الثاني شخص مغاير بالذات لما في الآن الاول فافهم
اي كالعرض

استغناء اصلا
الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا حال ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا
الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا حال الحدوث دائما كان
لما هو عدم تم في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء
مجدد لو جاز العدم عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع
من السبب الموجب ان المؤثر هو الحدوث
لا ذلك لانهم قالوا بان
وانما ذهبوا
كرح موافقه
هو التحقيق من ان المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العالم
به حال بقائه فيكون محتاجا حال الحدوث حالة البقاء من غير ادنى تكلف
هذا بناء على ما هو الحدوث على معناه المتبادر اما على ما
ذلك التحقيق التحمل عفي
اي التجدد

حال الانتزاع فيه
اي شيء يعتد به والا فالنظام
والنجار من المعتزلة ذهبا الى ان
الجوهر مجموع اعراض مجتمعة كما صرح به في
اوائل الجواهر اي في المقصد الثاني من المرصد
الاول
يس

وايضا المتكلمون اي عن بعضهم كلام على جواز
قيام العرض في نفس الامر بوقوع السرعة والبطء
في الواقع وهما عرضان قائمان بالحركة التي
اشار اليه الشارح بالتمثيل ثم هذا الجواب على تقدير
تسليم ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت
تحرير
حاصله منع وقوع قيام العرض بالعرض بمعنى
الاختصاص الناعت في اي وجه لا منع الجواز
العقلي والا لكان الخلاف معنويا يس

صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات العقول عند الفلاسفة فضلاً عن أن يختص بالمتحيز بالذات ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه لكن لا يجب قيام الكل به لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بأن يكون عرض نعتاً لعرض لا للجوهر الذى اليه الانتهاء كالسرعة للحركة فان المنعوت حقيقة بالسرعة هى الحركة لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بأن كلاً من السرعة والبطء ليس عرضاً زائداً على الحركة قائماً بها اذ هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى ولهذا يختلفان باختلاف الاضافة (و) الخامس من المباحث (أن الجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين) فانه على التقضى والتجدد ينقضى واحد ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والمتجددة بوقته انما هو للقادر المختار وبقاؤه عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ومن هنا يحتاجان فى بقائهما الى المؤثر مع أن علة الاحتياج عندهم

(قوله لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الخ) هذا موافق لما ذكره المصنف فى شرح المقاصد لكنه قد سبق منا أن عدم وجوب قيام الكل بالجوهر وجواز قيام بعضها بالبعض ليس مخصوصا بهذا المعنى بل يتم ذلك فى معنى التبعية فى التحيز أيضا الا أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لا يجب انتهاؤه الى الجوهر بخلافه بالمعنى السابق كما مر مفصلا آنفا فتفطن (قوله مع أن علة الاحتياج عندهم الخ) أقول هذا مذكور فى شرح المقاصد والمقصود منه بيان ما ألجأ المتكلمين الى القول بامتناع بقاء الاعراض وحاصله انهم لما جعلوا علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان يلزمهم القول بذلك هرباً من لزوم القول بالاستغناء عن المؤثر حالة البقاء لان الحدوث منتف فى تلك الحالة فينتفى

الحدوث لا الامكان كما مر (لان مفهومه) اللغوى (ينبئ عن ذلك) أى عن عدم البقاء ولهذا يسمى السحاب عارضاً ورد بأنه انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء (ولانه) أى بقاء العرض (يستلزم قيام عرض) آخر هو (البقاء به) وقيام العرض بالعرض باطل لان القيام هو التبعية فى التحيز ورد بأنا لا نسلم أن البقاء عرض بل هو أمر اعتبارى لانه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى

الاحتياج ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة بخلاف الامكان فانه باق حالة البقاء أيضاً هذا ولكن فيه بحث فانه انما يتم لو أريد من الحدوث أول طريان الوجود ومن الاحتياج الى المؤثر الافتقار الى تأثيره ايجاداً أو اعداماً أما لو كان المراد من الحدوث كونه مسبوقاً بالعدم ومن الاحتياج توقف الوجود أو العدم أو استمرارهما على أمر ما كما سبق فلا كما هو ظاهر فلا ضرورة لهم الى القول بذلك فى اثبات الاحتياج على أنه لو سلم انما يفيد افتقار العرض بالذات والجسم بالعرض ولا يندفع عنهم شناعة استغناء الجسم من حيث ذاته حالة البقاء عن المؤثر فتدبر (قوله أى عن عدم البقاء الخ) كذا ذكروه لكن فيه بحث لانهم ان أرادوا أن مفهوم العرض ينبئ عن عدم البقاء زمانين لما رأوا استعماله فى نحو السحاب وهو غير باق زمانين فهو ممنوع بل أول النزاع وان أرادوا أنه ينبئ عن طريان الوجود بعد العدم فهو الحدوث المشترك بين الجوهر والاعراض (قوله عن عدم الدوام الخ) أقول مفهومه انما ينبئ عن طريان الوجود كما مر لا عن عدم الدوام أو البقاء (فان قيل) طريان الوجود ينافى الدوام قلت ممنوع ان أريد به الابدية كما عليه المتكلمون من أبدية النفوس مع القول بحدوثها وطريان وجودها وان أريد به الازلية أو كلاهما فسلم لكن يخرج الكلام عن الانباء بحسب المفهوم الذى كلامنا فيه فتدبر جدا وقد يقال انه لو سلم ذلك الانباء لغة فلا نسلم انه يلزم فى المعنى الاصطلاحى اعتبار تمام المعنى اللغوى

على أنه لا يتم على من يجوز قيام العرض بالعرض بناء على أنه هو الاختصاص الناعت (ولامتناع زواله) على تقدير بقائه وذلك (لانه) أي زواله على تقدير البقاء (اما لنفسه فيمتنع وجوده لان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد أصلا ومنع بجواز أن يقتضى ذاته العدم لا مطلقا بل في الزمان الثالث أو الرابع خاصة كما أن الحركة تقتضى العدم عقب الوجود خاصة (أو بزوال شرطه) فان كان عرضاً أيضاً (فيتسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط وهلم (وان كان جوهراً دار) لأن بقاء الجوهر مشروط

(قوله فان كان عرضا الخ) هذا على تقدير الفرق بين العرض والجوهر في هذا الحكم والا فالتسلسل لازم على التقديرين فافهم اه منه

(قوله بناء على أنه هو الاختصاص الناعت الخ) أقول قد مر أن عدم تمام ذلك ليس مبنيا على هذا المعنى فقط فتذكر (قوله على تقدير بقائه الخ) وقد يرد ذلك بالقلب بأن يقال لو لم يبق العرض ففناؤه أي عدمه عقيب الوجود حادث مفتقر الى سبب فسببه اما نفسه أو غيره من زوال شرط أو طريان ضد ووجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكرتم (قوله تقتضى العدم عقيب الوجود الخ) غاية الامر أن ترجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة (قوله أو بزوال شرطه) أي شرط وجود العرض كما في شرح المقاصد (قوله فان كان عرضا) أي ان كان شرط وجود ذلك العرض عرضا (قوله وان كان جوهرا دار الخ) أي ان كان شرط وجود العرض جوهرا لزم الدور لما تقرر ان بقاء الجوهر مشروط بالعرض أيضا وفيه تأمل فان اللازم من ذلك توقف وجود العرض على وجود الجوهر لا على بقائه فلا يكون ذلك مع توقف بقاء الجوهر على وجود العرض دوراً الا أن يقال ان البقاء هو الوجود لكن بالنظر الى الزمان الثاني والثالث وهكذا فليتأمل وبعد فيه أنهم متفقون على ان وجود العرض مشروط بالجوهر وبالجملة

بالعرض وردّ بجواز أن يكون مشروطاً بأعراض تتجدد في محالّها على سبيل التبادل بأن يصير اللاحق بدل السابق في الشرطية حتى تنتهي الى عرض لا يوجد الفاعل بدله فحينئذ يزول العرض لزوال شرطه (أو بطريان ضده فدور) لأن طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه لزم الدور وردّ بجواز أن يكون حدوث الطارئ وزوال الباقي في زمان واحد فاللازم الدور المعيّ وهو ليس بمحال (أو بفاعل) مختاراً كان أو موجباً (فيلزم أن يكون له أثر ليصلح أنه مؤثر ولا يصلح أن يصير النفي المحض أثراً) وفيه أنا لا نسلم أنه لا يصلح أثراً كيف وهو حادث مفتقر الى محدث ولو سلم فنختار أنه بفاعل بمعنى أن لا يفعل العرض أي يترك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه (والكل) من الأدلة الثلاثة (ضعيف) لما مرّ على أنه لو

الاولى ترك هذا الترديد والاقتصار على لزوم التسلسل كما اقتصر عليه المصنف هنا وفي شرح المقاصد حيث قال واما سببه زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل انتهى وذلك لان الكلام في بيان امتناع كون سبب الزوال زوال الشرط لا في بيان امتناع اشتراطه بالعرض والجوهر فتبصر (قوله ورد بجواز أن يكون مشروطا الخ) أقول فيه نظر فان زوال الشئ وان كان بطريق الانقطاع كما في الامور المتجددة بتجدد الامثال أمر حادث مفتقر الى سبب فاذا نقل الكلام اليه يلزم التسلسل فافهم (قوله وهو ليس بمحال) نعم يكون للطريان سبق بالذات وهو لا ينافي المعية الزمانية على أنه يجوز أن تكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معاً بالذات أيضاً وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة الدائرة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة (قوله مفتقر الى محدث) فالفاعل يعدم فيكون أثره العدم (قوله لا بمعنى أن يفعل عدمه الخ) كما سبق مفصلا (قوله من الادلة الثلاثة الخ) سيما الاول فانه احتجاج الظاهريين من المتكلمين

ثم الدليل الاخير لزم أن لا تكون الاجسام باقية بل لزم أن لا يوجد شئ من الاجسام والأعراض ثم انه أراد أن يفصل الاجناس المذكورة للعرض مقدما الكم لما يأتى فقال

(فصل) فى بيان (الكم) هو (عرض يقبل القسمة لذاته) حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما تقبلها (أعنى فرض شئ غير شئ) بواسطته فانك اذا تصورت شيأ ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه وانما فسر القسمة بما ذكر وهى القسمة الوهمية لان الفعلية وهى الفصل والفك بالفعل لا يقبله الكم المتصل

(قوله لزم أن لا يوجد شئ الخ) وذلك بأن يقال لو وجد شئ منها لما جاز زواله لانه أمر حادث مفتقر الى سبب فسببه اما نفسه الى آخر ما سبق والحق كما عليه المحققون ان العلم ببقاء بعض الأعراض سيما الاعراض القائمة بالنفوس كالعلوم والادراكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل فى البقاء على مجرد المشاهدة حتى يرد الاعتراض بأن الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد باقيا كالماء المصبوب من الانبوب (قوله لما يأتى) أى فى الكيف وليوافق التفصيل الاجمال (قوله وهى القسمة الوهمية الخ) ذكروا للكم خواص ثلاثا احداها القسمة الوهمية وهى كون الشئ بحيث يقدر بالبعض منه وذلك باشتماله على ما يعده أى يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما فى الكم المنفصل كالاربعة تعد بالواحد أربع مرات واما بالقوة كما فى المتصل كالسنة تعد بالشهر والشهر باليوم واليوم بالساعة وثانيها القسمة الفعلية وهى الفصل بالفعل بأن يحدث له هويتان بعد أن كانت له هوية واحدة وثالثها المساواة واللامساواة بمعنى أنه اذا نسب الى كم آخر فاما أن يكون مساويا له أو أزيد أو أنقص لانه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية فاذا نسب الى آخر لزم أن يكون عدد أجزائهما على التساوى أو التفاوت (قوله لا يقبله الكم المتصل الخ) وفى شرح المقاصد ما حاصله أن الامام ذكر أن القسمة الوهمية هى التى يصح تعريف

لأن القابل يبقى مع المقبول وعند الفك الوارد على الجسم لا يبقى الكم المتصل الأول بل يزول ويحصل هناك كمان آخران نعم الكم المتصل معد المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار أى الكم المتصل ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام اذا عرفت هذا (ف)اعلم أنه (منفصل ان لم يكن لأجزائه حد مشترك) وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للآخر بعينه

الكم بها لا الفعليـة الانفكاكيـة ولا المساواة واللامساواة أما الفعليـة فلأن قبولها من عوارض المتصل دون المنفصل فلا ينعكس تعريف مطلق الكم بها وأما المساواة فلأنها لما لم تكن تعرف الا بالاتفاق فى الكمية يكون تعريف الكم بها دورا الا أن يقال ان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس مع المحل فلا حجر فى أن يقصد فى التعريف بها تعريف المعقول بالمحسوس ثم قال ان الامام بنى كون قبول القسمة الانفكاكية الفعلية من عوارض المتصل دون المنفصل على أن قبول الشئ للشئ عبارة عن امكان حصوله وعروضه له لكن من غير أن يحصل ويعرض بالفعل ولا شك أن الانقسام فى المنفصل حاصل بالفعل وأما اذا أريد بالقبول أعم من الامكان والفعل أعنى فرض شئ غير شئ فلا خفاء فى شموله للمتصل والمنفصل ثم نقل أيضا عن الامام أنه قال القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار ولا يمكن حصولها له اذ عند حصولها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران الى آخر ما قاله الشارح «مد ظله» فحينئذ أقول لا يخفى ما فى هذا النقل من الاضطراب فان تسليم كون قبول القسمة الفعلية بمعنى امكان حصولها وعروضها الخ من عوارض الكم المتصل ينافى ما تقرر آخرا من استحالة عروضها للمقدار وعدم امكان حصولها له كما قرره الشارح أيضا وهو ظاهر فالتحقيق الذى يجمع به جوانب الكلام هو أن قبول القسمة الفعليـة الذى هو من عوارض المتصل وخصائصه انما هو بمعنى حصولها بالقوة من غير أن تخرج الى الفعل كما يفيده مقابلة الامكان بالفعل والمستحيل الذى تقرر آخرا هو عروضها وخروجها الى الفعل فانه اذا خرج الى الفعل لم يبق المتصل بل يحدث مكانه المنفصل فلا منافاة نعم قبولها بمعنى امكانها

١٨٠

سهم الطول الاستوا دلحا

سهم آكيد
النوذ
اولا

(وهو العدد) لا غير لأن حقيقة المنفصل ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك (ومتصل ان كان) لأجزائه حد مشترك فهو ما يمكن أن نفرض فيه أجزاء متلاقية عند حد مشترك يكون بداية لأحد الاجزاء ونهاية بعينه للآخر (وهو) أي المتصل (ان كان غير قار) بحيث لا يمكن اجتماع أجزائه في الوجود (فزمان) والا فمقدار) وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فهو (خط أو) قبلها في جهتين فهو (سطح أو) قبلها في الجهات الثلاث فهو (جسم تعليمي وقد يؤخذ) المقدار (مع اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق) فيقال الطول على البعد المفروض أولا وعلى أطول الامتدادين والعرض على المفروض ثانيا

(قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) فان قيل اذا امتنع اجتماع أجزائه فما معنى اتصاله قلنا اتصاله انما هو في الوهم دون الخارج اه منه

الاعم من القوة والفعل يشمل القسمين كما سبق ثم أقول لا بعد في أن يجعل قبول القسمة الخارجية الى الفعل من عوارض الكم المتصل أيضا لكن لا بمعنى أن نفس المقدار يكون معروضا لها بل بمعنى أنه يعد المادة لقبولها كما أشار اليه الشارح «مد ظله» بقوله نعم الخ ولا استحالة فيه فتدبر فانه دقيق (قوله وهو العدد) وذلك كالخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد منها للاشتراك كان الباقي أربعة لا خمسة وان أخذ واحد خارج له صارت ستة (قوله عند حد مشترك) لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه فيتوهم فيه شئ هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل (قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) الاولى بحيث لا تجتمع أجزاؤه باسقاط قيد الامكان كما في شرح المقاصد لئلا ينافي ما يأتي عنه «مد ظله» من عدم التنافي بين أجزاء الزمان فتدبر

المقاطع للاول على زوايا قوائم وعلى أقصر البعدين والعمق على الامتداد الثالث المقاطع للاولين كذلك وكل منها مقدار مأخوذ مع إضافة فحينئذ لا يكون من الكميات الصرفة وأما نفس الامتدادات أعنى الخط والسطح والجسم فمن الكميات المحضة (وعند المتكلمين العدد اعتبارى) لأنه مركب من الوحدات والوحدة من الامور الاعتبارية لما مر فى باب الأمور العامة وكأن الخلاف منهم فى وجود العدد مبنى على نفى الوجود الذهنى والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الامور الذهنية كما ذكره فى شرح المقاصد (والمقادير) عندهم (جواهر مجتمعة) اذ الجسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ وهى منفصلة الا أنه لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها لا يحس بانفصالها فلا اتصال ولا عرض

(قوله على الامتداد الخ) وهو الثخن المعتبر من أعلى الشئ الى أسفله (قوله لا تكون من الكميات الصرفة الخ) بل مأخوذة مع اضافة ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل (قوله فمن الكميات المحضة الخ) أى مأخوذة لا بشرط شئ وأما أخذها بشرط لا شئ فيمكن فى الجسم التعليمى دون الآخرين أما الاول فلانه يمكن تخيله بشرط أن لا يكون معه غيره حتى ان أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك الخارج أيضا وأما الآخران فلو أمكن أخذهما كذلك لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا أو خطا وهو محال كذا فى شرح المقاصد أقول فى امكان تخيل الجسم التعليمى بشرط عدم الجسم الطبيعى نظر أيضا اذ حينئذ يلزم أن يكون قائما بنفسه فلا يكون المتخيل عرضا بل جسما وهو محال اللهم الا أن يقال القيام بالغير ليس من ذاتيات الجسم التعليمى على ما سبق ان العرض المأخوذ فى مفهومه ذلك ليس جنسا للاعراض فانتفاء تخيله لا يستلزم انتفاء الجسم التعليمى فتفطن جدا (قوله من أجزاء لا تتجزأ الخ) والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره تتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره

قوله فلا اتصال الخ

اي بين الاجزاء الخ تركيب الجسم

منها عند هم بل اجزاء منفصلة بالحقيقة

الا انه لضعف الخ [illegible]

وهو متصل في نفسه (أو نهايات وانقطاعات) فان السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والجسم التعليمي مركب من السطوح التي هي أمور عدمية فالكل أمور عدمية (والزمان وهمي اذ) هو (اما ماض أو مستقبل أو حاضر و) (لا وجود للماضي والمستقبل) وهو ظاهر (ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء) اذ لو وجد فاما أن يكون منقسما أولا وعلى تقدير الانقسام اما أن تكون أجزاؤه معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه واما أن تكون مرتبة فيتقدم بعض أجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف فلا بد أن يكون غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر عقيبه فيكون هو أيضا غير منقسم وهكذا فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات و يلزم من ذلك كون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لانه ينطبق عليها وكذلك الجسم

تتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ثم احتج الحكماء على كون المقادير أعراضا لا جواهر بأنها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة تجعل تارة مدورة لها سطح واحد وتارة مكعبة لها سطوح والمكعب تارة مستطيلا يزداد طوله وينقص عرضه وتارة بالعكس وأجيب بأن الذى يتغير ويتبدل هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد تجتمع وقد تفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيآت مخصوصة فان أريد بثبوت المقادير ثبوت هذه الهيئات فلا نزاع وان أريد ثبوت أعراض قائمة بالجسم غير أجزائه وهيئات ترتيبها فممنوع (قوله فالكل أمور عدمية الخ) احتجت الفلاسفة على كونها وجودية بأنها ذوات اوضاع تشير اليها اشارة حسية بأنها هنا وهناك ولا اشارة الى العدم وأجيب بأن الاشارة انما هى الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتبا مخصوصا ولها نهايات هى أعدام وانقطاعات بمعنى أن الجواهر ليست بعدها جواهر أخر (قوله وكذلك الجسم الخ) فيلزم تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ وهو باطل الزاما على الحكماء ومن ههنا لا يتم النقض على المتكلمين بما يقال لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة

لانهما من عوارضه ومنطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث اذا فرض فى أحدها جزء فرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب أحدها من أجزاء لا تتجزأ كان الآخران كذلك وذلك يستلزم خلاف ما أنتم عليه (ولأن) الزمان لو وجد كان بعض أجزائه متقدما على بعض للقطع بأنه ليس أمرا قار الذات مجتمع الأجزاء والا لكان الحادث الآن حادثا يوم الطوفان و (تقدم أجزائه ليس الا بالزمان) ضرورة امتناع اجتماع المتقدم مع المتأخر هنا وامكانه فى سائر أقسام التقدم فيكون للزمان زمان (فيتسلسل) لأنا ننقل الكلام الى ذلك الزمان وتقدم أجزائه وهلم (ولأنه لو وجد) الزمان (لامتنع عدمه بعد وجوده لكونه) أى لكون

جريانه فيها أيضا مع أن وجودها معلوم بالضرورة وذلك لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء بخلاف الحكماء نعم للحكماء أن يقولوا لو كان وجود الشئ المستلزم لوجود ما هو محال عندنا محالا لزم أن يكون وجود الحركة ممتنعا لاستلزامه الجزء الممتنع عندنا واللازم باطل لوجود الحركة بديهة اللهم الا أن يمنع جريان الدليل فيها وذلك لان الوجود من الحركة هو الحصول المتوسط على الاستمرار من أول المسافة الى آخرها وهو ليس بتجزئ الى الماضى والمستقبل والحاضر حتى يتأتى فيه الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم بذاته وليس بحاصل من المبدا الى المنتهى فتدبر فانه من المزالق (قوله خلاف ما أنتم عليه الخ) معاشر الفلاسفة من امتناع تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بل امتناع الجزء فى نفسه فليتأمل (قوله والا لكان الحادث الآن حادثا الخ) هذا ما قال به الجمهور لكن أقول لو كان الزمان أمرا قارا مجتمع الأجزاء ممتدا كالمسافة كما يأتى عن بعض وكانت الموجودات المترتبة موجودة كل منها فى جزء من أجزاء ذلك الامر الممتد فلا نسلم أن ذلك يستلزم كون الموجود فى جزئه الذى هو الآن موجودا فى جزئه الذى هو يوم الطوفان مثلا لم لا يجوز أن تكون الموجودات الواقعة فى أجزائه المترتبة كالواقعة فى أجزاء

عدمه بعد الوجود (زمانيا) لما مر وإذا امتنع عدمه (فيلزم وجوبه مع تركبه) لأنه يقبل الانقسام الى الماضى والحال والاستقبال (وتقضيه) لانقضاء أجزائه شيئا فشيئا وكل ذلك ينافى الوجوب (ورد) الأول (بأن الماضى والمستقبل موجودان) كيف لا ومعنى الماضى ما فات بعد الوجود والمستقبل ما يحصل له الوجود غاية الامر أنه لا وجود لهما فى الحال (والعدم فى الحال لا يستلزم العدم مطلقا) فان قيل الموجود منحصر فى الموجود فى الماضى والمستقبل والحال وإذا لم يكن موجودا فى أحدها كان معدوما قطعا قلنا انحصار الموجود فى الموجود فى الاقسام الثلاثة ممنوع لجواز أن يكون من الموجودات ما لا يكون وجوده فى الزمان كالزمان نعم يتم انحصار الزمان فى الماضى والمستقبل والحال بل فى الأولين لأن الحال ليس قسما برأسه

المسافة كل فى حيزه فكما لا يستلزم ذلك كون الواقع فى منتهى المسافة واقعا فى مبدئها مثلا فكذلك فيما نحن فيه لا بد فى الفرق من دليل فتدبر اذا تقرر هذا ظهر لك المنع على ماسبق من تحرير البيان المذكور لاستلزام وجود الحاضر لوجود الجزء فليتذكر وليتدبر (قوله لما مر الخ) من أنه لا يجامع فيه المتأخر المتقدم ولا بد أن يعتبر فيه أنه ليس بذاتى أيضا (قوله لجواز أن يكون من الموجودات الخ) سلمنا أن الزمان ليس موجودا فى زمان آخر بل هو موجود فى حد ذاته لكن لا خفاء فى أن المطلق لا يوجد الا فى ضمن أقسامه فالزمان اذا كان منحصرا فى الاقسام الثلاثة التى هى الماضى والمستقبل والحال لا يوجد الا بوجود شئ منها اذ لو لم يوجد شئ منها لزم كونه معدوما كما هو مذهب المتكلمين وحينئذ اما أن يقولوا بوجود واحد منها وهو الحاضر الذى كان قبل الوجود مستقبلا ويصير بعد لعدم انقضائه ماضيا أو غيره أو يقولوا بوجود اثنين منها كما هو مقتضى هذا الجواب أو بوجود الثلاثة والكل باطل عندهم أما الاول فظاهر وأما الثانى فلأنه مع ما يأتى ترجيح بلا مرجح وأما الاخيران فلاستلزامهما على قاعدتهم اجتماع أجزاء الزمان كون

بل هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما ويجوز أن يكونا موجودين فى الجملة وان لم يوجدا فى شئ من الازمنة فان قيل الموجود فى الجملة اما منقسم فيلزم اجتماع أجزاء الزمان أو غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معنى الاجتماع المقارنة والمعية أى عدم مسبوقية البعض بالبعض أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل (و) رد الثانى بأن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وان كان بالزمان لكنه ليس بزمان آخر

(قوله لجواز الانقسام بالوهم الخ) ورد بأن هذا الوهم إما مطابق للواقع فيلزم وجود اجزائه بالفعل والالم يكن ذا أجزاء أصلا فيلزم الجزء اه منه

الحادث فى اليوم حادثا يوم الطوفان وتقديره فانك لا تجده لغيرنا (قوله ويجوز أن يكونا موجودين فى الجملة الخ) لا يخفى أنه وان سلمنا ان عدمهما فى الزمان لا يستلزم عدمهما مطلقا كما مر آنفا لكن لا شك أن وجودهما فى الجملة لا يخلو اما أن يكون مع الاتصاف بالماضوية أى انقضاء الوجود والمستقبلية أى عدم الاتصاف بالوجود بعد فيلزم منه اجتماع النقيضين أو مع الا تصاف بالحضور فهو مع منافاته لما سبق من أن الحال أمر موهوم قول بوجود الحاضر المستلزم لوجود الجزء وانما فسرنا الماضى والمستقبل بما ذكر دون ما مضى زمانه وما يأتى زمانه لان الكلام فى تسليم أنهما ليسا زمانيين وسيأتى فى الحركة ماله تعلق بذلك وبالجملة لا محيص عما ذكر الا بالتمسك بما ذهب اليه المتكلمون من أنه أمر اعتبارى فتفطن (قوله قلنا منقسم ولا اجتماع الخ) ان قيل فيتقدم بعض أجزائه على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا قلنا الكلام فى وجود الماضى والمستقبل لا الحاضر وبعد فيه تأمل اذا تقرر هذا ظهر ضعف ما قاله فى شرح المقاصد من أنه قد يجعل هذا جوابا عن أصل الاستدلال فتبصر

ويجوز ان يكونا موجودين
في الجملة معناه وجودهما في ذاتهما
من غير احتياج الى الزمان فان احتياج ه
الزمان في الوجود الى الزمان مسلّم واحتياج الزمان
ينز اليه م
مع الرواندزي

ولذلك تقول اه

قد يقال ان هذا الرد على ه
وقد مذهب الحكيم وهم لم يقولوا
بالتقدم الذاتي فلذلك مراد المص ان التقدم
زمانا. لكن عارض لذات الاجزاء وليس اسناده اليها
جاز ان لها الاله بحكم في غير اجزاء الزمان فتأمل سره
ولذلك وجه التأمل ان المص بعد تحرير كلام المص على
وقد مذهب الحكماء اعترض عليهم من طرف ه
المتكلمين حيث قال ولذلك الخ ح

نظراً الى الوجود منهما التقدم بحسب المفهوم
غير التقدم بحسب الوجود وغيره فتلزم له فلا
يتم التقريب على انه يرد عليه ان يقال ان التقدم
بين اجزاء الساعة بالذات لكن الاتمام قبل
الملحق. نظراً الى الوجود منهما في غير حاجة
الى عارض زمان فتأمل
سره ح

لان التقدم الزمانى لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان بل يقتضى امتناع الاجتماع و(التقدم) بهذا المعنى بين أجزاء الزمان (بالذات) بمعنى أن تقدم بعض أجزائه على بعض بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى عارض هو زمان آخر لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض ولعلك تقول ان امتناع الاجتماع لأجزاء الزمان ليس بالذات وانما يكون كذلك لو كان بين أجزائه على فرض وجوده تناف بالنظر الى ذاتها وليس كذلك لانها متساوية فى الذات وانما التنافى بواسطة وصف المضى والحضور مثلا فالحق أن التقدم والتأخر بهذا المعنى انما يكون بالذات بين وجود الشئ وعدمه لتنافيهما وعروضه لغيرهما انما هو بواسطتهما وتوهم الزمان انما هو من ملاحظة تقدم وجود الشئ على عدمه وعكسه وعدم اجتماعهما أو من ملاحظة استمرارهما

(قوله وتوهم الزمان الخ) فكما يتوهم المكان من وجود أمر ذى مقدار يتوهم وجود مقدار آخر يشغله هو ويملؤه وليس كذلك وانما هو متوهم من كون ذلك الموجود ذا مقدار فيتوهم منه أنه يحتاج الى مقدار آخر ينطبق عليه كذلك للزمان أمر متوهم من وجود الحادث وعدمه السابق واللاحق فانه يتوهم من ذلك أن هناك أمرا يقارن وجوده وعدمه السابق واللاحق ولا تجتمع أجزاؤه وليس كذلك وانما هو توهم محض كما يتوهم من اجتماع أجزاء الجسم واتصالها وجود أمر آخر وراء ذلك يسمى بالبعد القائم به اه منه

(قوله بمعنى أن تقدم بعض أجزائه الخ) فسره بهذا لئلا ينافى ما يقال انه ليس تقدما ذاتيا فافهم (قوله ولعلك تقول) أقول لا وجه لهذا بعد ما فسر التقدم بالذات بما ذكره الآن يقال هذا تدقيق بتغيير التفسير بأن يكون المراد بما هو بالذات ما يكون مقتضى الذات لا ما يكون معتبرا بالنظر الى الذات دون أمر خارج عنه لكن بعد فيه

(و) رد الثالث بأن (بعديته العدم في طرف الماضي) وهو الآن فإن كون العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون في زمان بل يجوز أن يكون في الآن الذي هو طرف الزمان الماضي أعني الطرف الذي به انقضى وانقطع الزمان (ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا) يقتضي الوجوب الذاتي الذي (ينافي الامكان) لجواز أن لا يقتضي الوجود نظراً الى ذاته غايته أن يكون دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه (وقالوا) يعني الحكماء (الزمان) مبتدأ وقوله (وجود امتداد) مبتدأ ثان موصوف بما أضيف اليه بقوله (يتصف) ذلك الامتداد بالذات (بالمضي والاستقبال) اقتصر عليهما لما مر أن الحال ليس قسما برأسه (و) يلحقه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يتصور قبله بعد ولا بعده قبل) وغيره يكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعدا لمطابقته الجزء البعد وقوله (ضروري) خبر المبتدأ الثاني والثاني مع خبره خبر الاول واستغنى عن الضمير العائد اليه لوضع الظاهر موضعه فان الامتداد المذكور

(قوله وقالوا الزمان وجود امتداد الخ) فيه أنه لو وجد الزمان فاما أن يكون واجبا أو ممكنا والاول باطل لما مر وكذا الثاني لانه قديم عندهم والقديم يمتنع عدمه اتفاقا ولو أريد أنه قديم بالنوع قلنا يبطله برهان ابطال اللاتناهي اهـ منه

تأمل فان كون امتناع الاجتماع من مقتضيات الوجود والعدم لا يستلزم كون التقدم والتأخر من مقتضياتهما كما هو ظاهر مع أن الكلام في التقدم بالذات دون امتناع الاجتماع وان كان من لوازمه فظهر أن قوله فالحق أن التقدم والتأخر الخ ممنوع من وجهين فتدبر جدا (قوله والثاني مع خبره الخ) أقول لما كانت نسخة المتن الواصلة الينا غير معتمد عليها فهي تحتمل كون المبتدأ الاول فيها زائدا من

حصل الدليل
الثالث للمتكلمين ان
الزمان غير موجود لانه لو وجد
لامتنع عدمه بعد الوجود وكلما امتنع عدمه
بعد وجوده واجب بالذات ينتج لو وجد الزمان يكون
واجباً بالذات لكن اللازم باطل للامر فكذا الملزوم ثم تركيبه ونقيضه
لان التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه زماني فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر مرتب
بيّن ويلزم اجتماع الزمان وعدمه معاً فافهم

اشارة
الى الصغرى ايضاً
والكبرى مطوية تقرير العكس
ان الزمان ممتنع فناؤه وانقطاعه وكلما
كان كذلك فهو مقدار للحركة المستديرة ينتج انه
الزمان مقدار للحركة المستديرة وذكره لتقرير
جميع الحركات اشارة الى الصغرى كذا والكبرى
مطوية كذا تقرير العكس ان الزمان تقدر باجزائه جميع
الحركات المختلفة بالسرعة والبطء وكلما كان كذلك
فهو مقدار لاسرعها الذي هي حركة الفلك الاعظم ينتج
ان الزمان مقدار لاسرعها الذي هي حركة الفلك الاعظم باجزائه
ثبت بهذه الدلائل الخمسة ضرب اصل الدليل بمصادرة
نقض ثم ارجع البصر كرتين فلعله بمصادرة اشارة الى ما ذكره
الخمسة بعض مقدمات الادلة
بحركة اليوم جديد ... الخمسة ... في جميع الادلة
ثبات كلها التي بعضها والتمام
بعضنا اقتضانا

التي هي اسرع الحركات

قوله لانه لتفاوته

اي لا اصل الاستدلال بانه [illegible] بهذا لانه

نقل الى تمام المطلوب بهذا لانه غير قارة

منفصل بمقدار ليست غير قارة [illegible] الحركة

السرعة [illegible] وكل ما كان كذلك مقدار حركة الفلك

الاعظم [illegible] وما كانت الصغرى مركبة من اجزاء [illegible]

الجزء [illegible] كانت [illegible] فاثبت اجزائها على سبيل [illegible]

[illegible] بقوله لتفاوته [illegible] لانتهائها الى [illegible] من الآنات

وقوله ولا انقسام [illegible] لا بطلان الاصل المطلوب [illegible]

[illegible] وكل [illegible] حركات [illegible] مختلفات بالنظر الى [illegible] فدقق النظر

قوله [illegible] الزمان [illegible] غير قارة [illegible]

قوله لانقسام [illegible]

الجزء الاول [illegible] قوله [illegible] ولا انقسام [illegible]

[illegible] من الآنات [illegible] اشارة الى الصغرى

شروع في اثبات الجزء الاول من [illegible] الكبرى

[illegible] كون الزمان كما في قوله لتفاوته اشارة الى

[illegible] هذا الجزء وكبراه [illegible]

بهذا لان الزمان متفاوت الاجزاء [illegible]

[illegible] الآن [illegible] وكل متفاوت [illegible]

[illegible] ينتج ان الزمان كم [illegible]

[illegible] حركة الفلك [illegible] وتقدير [illegible]

[illegible] الزمان دورة [illegible] مقدار [illegible]

ان الاضافة في [illegible] اضافة المقدار الى [illegible]

ويجوز ان يكون اضافة [illegible] العارض الى المعروض [illegible]

هو الزمان كأنه قال الزمان وجوده ضروري الا أنه غيَّر هذه الصنعة لنوع توضيح ويجوز أن يكون وجودا امتدادا خبرا فقوله ضروري خبر بعد خبر (يعرف به العامة ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والأيام والساعات) وانما الخفاء في حقيقته واليه أشار بقوله (وأما حقيقته فقيل) القائل ارسطو ومتابعوه هو (مقدار) يعني كماً متصلا لا يقدر به (حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته وقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة أخرى منه وأقل من زمان دورتين وأكثر من زمان نصف دورة (كم) لان التفاوت من خواص الكم (ولامتناع تألفه من الآنات) لان تألفه منها كما يستلزم الجزء (متصل) فانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات ويلزم منه الجزء (ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة) والا لكان هو أيضا قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود والضرورة حاكمة ببطلانه (ولامتناع فنائه لما مر) من أن بعديته العدم بالزمان (مقدار للحركة المستديرة اذ) الحركة (المستقيمة تنقطع) لما سيأتي من تناهي الأبعاد وأنه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون (والتقدير بجميع الحركات لانه مقدار لأسرعها) لان زمان أسرع الحركات أقل فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة والأقل يقدر به الأكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع والمائة بالعشرة وأسرع الحركات هي

تحرير النساخ (قوله لنوع توضيح الخ) وهو تصوير الزمان بأنه شئ باعتباره تتصف

المنسوبة الى الفلك الاعظم فالزمان مقدار لها فان قيل هذا تعريف للزمان
وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل
بوجه ما لم يمتنع اثبات أجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم
من الهيولى والصورة وهنا لم يتصور الزمان الا بأنه شيء باعتباره تتصف الاشياء
بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته

الاشياء بالقبلية والبعدية (قوله فان قيل هذا تعريف الخ) هذا مع أنه
مذكور فى شرح المقاصد فيه تأمل لانه ان أريد بهذا التعريف قولهم الزمان
مقدار حركة الفلك الاعظم فسلم أنه تفصيل لذاتياته لكن لا نسلم ما يأتى
فى الجواب من قوله وههنا لم يتصور الزمان الا بأنه شئ وان أريد به قولهم امتداد
يتصف بالمضى والاستقبال الخ فلا نسلم أنه تفصيل لذاتياته وان تم ما ذكر
فى الجواب وقوله وليست المقدارية ان أراد بالمفهوم المذكور فيه مفهوم قوله شئ
باعتباره الخ فسلم لكن لايجدى نفعا على ارادة الشق الاول من الترديد السابق وان
أراد به مفهوم قولنا مقدار حركة الفلك الاعظم فلا نسلم ان المقدارية ليست
من ذاتياته ان قيل ان المراد هو الثانى لكن من حيث انه مفهوم ذهنى ولا شك
أن المقدار ليس ذاتيا للمفهوم الذهنى قلنا حقيقة ذاتى الشئ لحقيقته ومفهومه
لمفهومه فالذى يظهر هو أن مرادهم من التعريف هو ما تضمنه قولهم حقيقة الزمان
قيل هو مقدار حركة الخ وهذا القول وان تضمن تصوير ذاتياته لكنه فى نفسه
تصديق وحكم بأن الشئ الذى هو باعتباره تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية حقيقته
مقدار الخ ومعلوم أن المقدار ليس ذاتيا لهذا الحكم والتصديق بل هو من ذاتيات
حقيقة الزمان وذلك كما يقال ان الجسم الذى هو قابل للابعاد مركب من الهيولى
والصورة فهذا وان تضمن تفصيل ذاتيات الجسم لكنه مفهوم تصديقى ليست
الهيولى والصورة من ذاتياته بل من ذاتيات الجسم يدل على ما ذكرناه صحة
الاستدلال عليه اذ من البين أن المفهوم التصورى لا يكتسب من الاستدلال

19.

بعد ضم نقوم

بان بناءه على امور
الفلاسفة ومايدل على ضعف
هذا الرأي ايضاً ان ذلك التمادي الذي
هو امر محقق عندهم ممتد بمقدار امتداد حركة
الفلك الاعظم عارض لها لا بسبب الزمان انه قالوا هـ
وجودي امور كذلك لا بد لهم كانت الافلاك كالكواكب
الآنية لاتتسع بالزمان فتستقصي من اكثر الغير القارة
في الزمان تكون كل منها كما متصلاً غير قار الهوية
ذات لم يقولوا بعروضها لها الا بحسب الدوام فتتجه
منع عروض الامر المذكور لحركة الفلك الاعظم الا
بحسب الهوية تكلم لم يقولوا بكون هذه الحركة زمانا مع
كونها امرا ممتداً عندهم اراد حركة سائر الافلاك

مستحقاً للطلوع الشمس ولم يكن مستحقاً
لمجيء زيد لما دل عليه الواو ثم اذا قال ينبغي
من طلع الشمس نعم حين جاء زيد لم يكن مستحقاً
لمجيء زيد دون طلوع الشمس الذي يسئل عنه شرح

هذا (و) اعترض على هذا البيان بأن (مبناه على أصول الفلاسفة) من بطلان الجزء الذى لا يتجزأ وامتناع اتصال الحركات المستقيمة وامتناع فناء الزمان (وقيل) والقائل من المتكلمين الزمان (متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم) أى مبهم غير معلوم وانما يقدر به لازالة ابهامه وقد ينعاكس التقدير بين المتجددات بحسب علم المخاطب فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضرا لطلوع الشمس وقصدهم من هذا التفسير افادة أن ليس الزمان أمرا محققا قابلا هو واعتبار ينعاكس لا بيان الحقيقة اذ لا حقيقة للوهميات (والقدماء) من الحكماء (على أنه جوهر)

فاحفظه فانه لا ينبغى الامساك عن أمثاله (قوله وامتناع فناء الزمان الخ) ولزوم أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين وعلى تقدير تسليم تلك الاصول أو الزام الخصم اياها بأن يجعل ما ذكر احتجاجا من بعض الفلاسفة على بعضهم قد يقال لا نسلم ان القابل للتفاوت يكون كما انما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو فى حيز المنع ثم عورض الدليل المذكور بوجوه منها أن الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه بانطباقه عليها أما الملازمة فلان الزمان حينئذ أمر متغير والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق هو أن يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذاك على الترتيب فى التقدم والتأخر وأما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بوجود الحركة أمس واليوم والغد كذلك نقطع بأن الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة فيها فان جاز انكار هذا جاز انكار ذاك ولهذا ذهب أبو البركات البغدادى الى ان الزمان مقدار الوجود كما ذهبنا اليه فى بعض رسائلنا قبل الاطلاع على مذهبه وأجيب بأن النسبة الى الزمان هو حصول فيه أعم من أن يكون حقيقة كالحركة أو تقديرا كالسكون فان معنى كونه فى ساعة أنه لو فرض أنه

لاعرض (مستقل) أى مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها فمنهم من زعم أنه
واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لأن التقدم والتأخر بين
وجوده وعدمه ليس إلا بالزمان فإن كان عين الزمان الاول لزم وجود الشيء
حال عدمه وإن كان غيره لزم التسلسل فلعله لم يرد بالجوهر ما هو قسم للممكن
ورد بعد تسليم المقدمات بأن امتناع العدم بعد الوجود أو قبله لا ينافى الامكان
ومنهم من اعترف بإمكانه وعمدتهم فى اثبات كونه جوهرا مستقلا دعوى ضرورة
أنه يقطع بوجوده وإن لم يوجد جسم ولا حركة) حتى لو فرضنا أن الفلك كان
معدوما فوجد ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده
وتأخره عنه فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضهما بل جوهرا أزليا يتبدل
ويتغير بحسب النسب والاضافات المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم

حركة الفلك فى ساعة وأيضا نقل من ابن سينا أنه قال إن معنى انتساب المتغير
الى الزمان هو أنه فيه وغير المتغير هو أنه معه ومنها أن الحركة كما سيجىء تطلق
على كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى
الامر الممتد فى المسافة من المبدا الى المنتهى وهو وهمى محض فان جعل الزمان
مقدارا لها بالمعنى الاول كان قارا وهو محال أو بالمعنى الثانى لم يكن أمرا موجودا
وأجيب بأنا نختار الثانى وهو أمر غير قار موجود لكن بمعنى أنه يوجد جزء فجزء
منه من غير أن يحصل منه جزآن دفعة وهذا لا ينافى كونه وهميا من حيث المجموع
الممتد فتدبر ومنها أنه لو كان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها محالا
واللازم باطل وأجيب بأن الحكم بوجود امتداد به التقدم والتأخر على تقدير
أن لا تكون حركة أصلا انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة كالحكم بأن
خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بأنا نجد القطع بهذا الامتداد فى حالتى وجود
الحركة وعدمها على السواء إن حقا فحق أو وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى
البيان كذا ذكره (قوله أى مجرد عن المادة الخ) أقول الظاهر من عباراتهم

ولاشيائه من عوارضها ويعارض بالنقل الى من قال بامكانه
بانا لو فرضنا ان ذلك الجوهر المجرد كان معدوما فوجد ثم فني كنا
قاطعين بوجود امر وبتقدم ذلك الجوهر متخلف من قال بوجوبه
لان فرض عدمه محال والمحال جاز ان يستلزم المحال

193

وان كان عدمه لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى ذلك الزمان ونقول
انه واجب الوجود ايضا لعدم امكان عدمه الا بعد
او الا هو لان التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس
الا بالزمان الى آخر الكلام وهكذا ثم ان التسلسل بالنسبة الى العدم السابق
في الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل وبالنقل الى العدم اللاحق في
الامور المستقبلة الغير المتناهية لا يشترط فيها وهو جائز دائما والاول
باطل عند المتكلم دون الثاني

فلا يكون تكرارا اه اشارة الى ان في تسمية الزمان مذهبين
آخرين احدهما انه الفلك الاعظم ويستدل عليه بانه محيط بكل الاجسام
المتحركة والزمان محيط بها ايضا والثاني حركة الفلك لانها غير قارة
والزمان غير قار ايضا ورد بان كلامهما من الاشكال الثاني الذي يتوهم
من الشكل الثاني فلا ينتج لان الاوسط غير متحد في الاول لكون
الاحاطة في المقدمتين مختلفة المعنى وان الحركة تتصف بالسرعة
والبطء حقيقة بخلاف الزمان
اعتراض على الدليل الثاني

الا انه عند المتكلمين عدم محض اي في الخارج قيل نفس الامر عندهم يساوي الخارج لعدم قولهم بالوجود الذهني فعلى هذا يكون عدماً محضاً في نفس الامر والخارج معاً وفيه ان نفس الامر اعم من الذهن والخارج فلا يلزم من انتفائهما انتفاؤه لجواز ان يتحقق الشيء في حد ذاته وان لم يوجد في الذهن والخارج كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار تأمل

بعدم ثبات الابعاد
بثبات الابعاد كافلاطون ومن تبعهم
حسن سردي
قوله يجوز خلوه عن الشاغل
وفرقة لم يجوزوه وهم القائلون
اي الخالي عن الشاغل وهم اصحاب الخلاء القائلون
الخارج
حسن سردي
يصح ان ينتزع من هذا البعد لاجل كونه في مكانه في
بانه مكان فيكون الجسم عبارة عن كونه وعند الحكماء وهم
نفوذ بعده ينفذ في بعده ويحكم بانه محيث
ان العقل ينتزع من الجسم
الوهم ويحكم
على سبيل

حسن سردي

فلا تداخل تأمل حسن سردي
حيز مكان والا يلزم التزام
تحاد في الحيز والاشارة ولا
ويمكن ان يتم ان التداخل هو الا
في المقدار او في حيز في الاجسام
جسم هو المقدار فاشاغه
الاشتاغ في الا
بتاد

قيل هو السطح الباطن
سواء كان محيطاً واحداً كسطح
الهواء المحيط بالطير الذي بين الارض
والسماء او متعدداً كما في الحجر الموضوع
على الارض فانه مركب من سطحين سطح الارض وسطح الهواء
او من سطوح كثيرة كالحجر الموضوع على الارض والهواء
والتاس ي فانه مركب من ستة سطوح
حسين سردي
البعد اما ما ذكره اشارة الى الاولى بقوله
الوارد على مذهب الحكماء فان الاول الجواب عن الاعتراض
دفع تقرير الاعتراض ان المكان لو كان ايراد بما عندهم
من تمكن الجسم في تداخل البعدين وهو البعد الموجود لزم
دخول العالم في حيز جزء لا يتجزأ وهو محال لاستلزامه جواز
الا جواز التداخل بين البعدين فيجوز ان ينطبق العالم
كله على مقدار جزء لا يتجزأ بين كل بعدين ينطبق
وهو باطل ضرورة وتقرير الجواب ان التداخل كلها في حيز واحد
بقوم بالجسم وغير ما ذكر لا يقوم به بل البعد فمكان ما ذكر
التداخل انما هو بين المادتين لاستلزامه بل يقارنه واشاعه
التداخل في الاجسام دون ما ذكر
مجرد لعدم استلزامه ذلك
واعترض
بان

باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا هذا ثم لا يخفى أنه على الفرض المذكور انما يقطع بتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه وأما أنه يقطع بوجود الزمان فلا بل هو أمر متوهم من امتداد الوجود والعدم ومن تقدم وتأخر بالذات بين وجود الشيء وعدمه

(فصل في المكان) لا خفاء في تحقق شيء ينتقل الجسم منه واليه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف في حقيقته (قيل هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح (الظاهر من الجسم) (المحوي) واليه ذهب ارسطو وأتباعه من المشائين ولكونه بهذا المعنى راجعا الى أقسام الكم المتصل أورده عقيب الزمان (وقيل) قائله أكثر الحكماء والمتكلمون هو (البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم) البعد امامادي يحل في الجسم ويقوم به وهو المسمى بالجسم التعليمي أو مفارق عن المادة لا يقوم بمحل بل فيه الجسم ويلاقيه بجملته وهو المسمى بالمكان الا أنه عند المتكلمين عدم محض وأمر موهوم يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم وعند الحكماء أمر موجود مجرد قائم بذاته لتوارد المتمكنات عليه

هو أنه جوهر ليس بمادي كالجسم ولا مجرد كالعقول بل هو برزخ بينهما كما قالوا في البعد المفطور الآتي انه قسم سادس وراء الاقسام الخمسة المشهورة للجوهر فمعنى استقلاله وتجرده هو أنه غير مفتقر الى محل يقومه كما فسره المصنف رحمه الله في شرح المقاصد بقوله أي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه أو حركة نقطعه انتهى فتدبر (قوله بل هو أمر متوهم الخ) كما سبق في بيان مذهب المتكلمين (قوله وعند الحكماء أمر موجود الخ) قيل عبر عنه أفلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه من الابعاد الممتدة في الجهات فتكون بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها قبول الجسم

مع بقائه بشخصه ويسمى بعداً مفطوراً لانه فطر عليه البديهة فانا نشاهد بأن الماء انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء وقيل كأنه جوهر متوسط بين عالمي الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام الكثيفة التي تقبلها (والامارات) التي ذكروها للمكان (مثل مساواة المكان للمتمكن) لان المتمكن يجب أن يكون منطبقا على المكان بالتمام فيجب أن يكونا متساويين (و) مثل (عمومه) أي المكان (لكل جسم) لان كل جسم مشار اليه بهنا وهنالك والمشار اليه بهما هو المكان ليس الا (و) مثل (كون الطير في الهواء المتحرك) عليه ساكنا (والحجر في الماء الجاري) عليه (ساكنا تدل) تلك الامارات الثلاث (على الثاني) أي كون المكان بعدا فانه لو كان سطحا لزم عدم مساواته له فيما اذا جعلنا الشمعة المدورة صفحة رقيقة فان السطح المحيط بها

للابعاد فاندفع ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزأ منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه عاقل فضلا عن الحكيم (قوله لانه فطر عليه الخ) وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم (قوله يجب أن يكون منطبقا على المكان الخ) أقول الظاهر أن هذه الامارات يلزم أن تكون من مسلماتهم حتى تصلح لان يتمسك بها أحد الفريقين على عدم صحة ماذهب اليه الآخر فحينئذ ان أريد من تساوى المكان للتمكن وانطباقه عليه كونه بحيث يسعه ولا يسع معه غيره فهو مسلم أنه مسلم الفريقين وأما اذا أريد به تساوى مقداريهما بحيث يكون بازاء كل جزء من مقدار احدهما جزء من مقدار الآخر ولا يكون بينهما تفاوت أصلا فهو لا يكون مسلما للقائلين بالسطح الا اذا أريد بمقدار بهما مقدار السطح الباطن من أحدهما والظاهر من الآخر لا مطلق مقدار يهما فتفطنه جدا واحفظه فانه ينفعك في حديث الشمعة الآتي قريبا (قوله لان كل جسم مشار اليه الخ) أى لان كل جسم محكوم عليه بأنه هنا أو هنالك اذ المقصود اثبات ان كل جسم ذو مكان لا أنه نفس المكان فاندفع ما يتوهم

لا تتوا اشارة حسية
لا واسطة بين تلك الاشارة
الحسية وعدم تنولها فالمراد التوسط
بين شيء الجرم المجرد والاجسام الكثيفة وهو
التوسط بينهما الجسم اللطيف فكانه قيل كانه جسم لطيف
ذات دبصيغة التمريض الا ضعفه لانه لو كان جسما
لكان متمكنا على راي اصحاب البعد
يس

مثل مساواة المكان للمتمكن اشارة الى الحصر
اعني المكان مساو للمتمكن واذا ضمت الى الاشارة من
السطح المذكور بما ولم ينتج من الشكل الثاني لا شيء
من المكان بالسطح المذكور وكذا قوله عموم لكل جسم
اشارة الى الصغرى اعني المكان عام لكل جسم واذا ضمت هو
ضمت الى ان ليس السطح المذكور بعام لم ينتج من النتيجة
المذكورة الآتية الا ان كلام الشارح مشعر بكلاما وتين الاو
لين مقدمة واحدة كالاخيرة
يس

غير استبدال المكان
ارايت عينه فلا يتم الدليل
وانما كانت ملزومة له اذ لا يلزم من
وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اعم
فان تبدل الامكنة اذا كان ناشئا من التكلم فيما كان
حركة والا فلا ويرد عليه ان المنقول في صندوق ونحوه من
بلد الى بلد آخر والمحفوف بكرباس بحيث لا يبقى شيء
من بدنه الا محفوف فانه اذا سافر كان متحركا مع عدم
تبدل السطح المحيط به والجواب عن الثاني مشكل
وانما اجيب عن الاول بان المتحرك بالذات هو
الصندوق وما فيه متحرك بالعرض كراكب السفينة
تأمل سركيس

اشارة الى الجواب عن الثاني ايضا
بان باطن الكرباس ليس مكانا للانسان بل هو
بعكسه اذ ينتقل بانتقاله وقد صرحوا بان
بهذا القيد للاحتراز عن امثاله ويمكن
ان يجاب عن كلا الاعتراضين
بان المعتبر في الحركة
الاينية هو
استبدال المكان
معه وهو بالنسبة
الى المجموع المتحرك
بالذات وبالعرض
تأمل منه

أضعاف المحيط بالمدورة مع أن المتمكن في الحالين واحد ولزم أيضاً أن يحوى
الجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه الباطن مكاناً له والا لم يكن المكان
عاماً لكل جسم وأن يكون الطير في الهواء المتحرك متحركاً وكذا الحجر في الماء
الجاري ضرورة تبدل السطوح المحيطة بهما والجواب منع كون المتمكن في الحالين
واحداً ومنع عموم المكان لأن المشار اليه بهنا قد يكون ما به تمايز الأجسام في الإشارة
الحسية أعني الوضع الذي به يمتاز المشار اليه عن غيره وأن الحركة عندهم حالة
مستمرة للمتحرك من أول المسافة الى آخرها وهذه الحالة غير استبدال المكان هذا

من أن هذا الاستدلال بظاهره انما يدل على أن كل جسم ذو نفس المكان وهو غير
المطلوب (قوله مع أن المتمكن في الحالين واحد الخ) أقول ان أريد بوحدة المتمكن
هنا وحدته بتمام مقدار الشمعة في الحالتين فهو مسلم لكن لا يلزم منه عدم مساواة
المكان للمتمكن فان المساواة المسلمة عند القائلين بالسطح هو تساوى مقدار
المكان لمقدار السطح الظاهر من المتمكن لا لتمام مقداره كما سبق فهنا يساوى مقدار
كل من المكانين لما يحويه من مقدار السطح الظاهر من الشمعة والتفاوت بين السطحين
الظاهرين من الشمعة في الحالتين المقتضى للتفاوت بين المكانين لا ينافى وحدة
الشمعة بالنظر الى تمام مقدارها كما هو ظاهر وان أريد بوحدة المتمكن وحدة
السطح الظاهر من الشمعة في الحالتين فهو مع كونه ممنوعاً كما يأتي التصريح به
في الجواب يناقض تسليم كون السطح المحيط بها حالة الرقة اضعاف المحيط بها
حالة التدوير فتدبره فانه دقيق جدا (قوله ولزم أيضاً أن يحوى الجسم المحيط الخ) أى واللازم
باطل ضرورة تناهى الابعاد (قوله ضرورة تبدل السطوح الخ) اى والحركة اما
عبارة عن ذلك التبدل أو ملزومة له (قوله وهذه الحالة غير استبدال الخ) أى هذه
الحالة التي هي الحركة غير استبدال السطوح ولو قيل بلزومه لها قلنا لانسلم
أنه يلزم من استبدال السطوح المحيطة بالطير مثلا حصول تلك الحالة له لجواز أن
يكون لازما أعم ثم اعلم أن القائلين بالسطح احتجوا بان المكان لو كان هو البعد

ثم التفسير المذكور للمكان هو ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فيطلقونه على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به ودون البعد الموجود أو الموهوم (و) اختلفوا في أن المكان سواء كان سطحا أو بعدا موجودا أو موهوما (هل يجوز خلوه عن الشاغل) فان قيل مامعنى القول بامكانه عند

فاما أن يكون متوهما مفروضا أو محققا موجودا والكل باطل أما الاول فلان المكان ضرورة وأما الثاني فلانه حينئذ ان كان قابلا للحركة الأينية كان له مكان وينتقل اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وان لم يكن قابلا لها لزم أن لا يكون الجسم أيضا قابلا للحركة فان الجسم ملزوم البعد المنافي لقبولها وملزوم المنافي للشئ مناف لذلك الشئ وبأنه يلزم من تمكن الجسم في البعدين تداخل البعد وهو باطل بالقطع بأنه ليس في الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين في محل هو المتمكن وبأن البعد في نفسه اما أن يفتقر الى محل فيمتنع تجرده أو يستغني عنه فلا يحل في المادة لان معنى الحلول اختصاصه به بحيث لا يتقوم بدونه فلا يرد أنه يجوز أن لا يفتقر الى المحل بالذات لكن بعرضية الحلول فيه بالغير وأجيب بانا نختار أنه موجود ولا نسلم لزوم شئ مما ذكر لجواز أن يكون البعدان مختلفين بالماهية مشتركين في مطلق البعد فلا امتناع من اختصاص أحدهما بقبول الحركة واقتضائه واختصاص الآخر بامكان نفوذ الشئ فيه فلا يكونان مثلين على أن اجتماعهما في المتمكن ممنوع لان أحدهما في المتمكن والآخر فيه المتمكن (قوله وأما العامة الخ) والامارات المذكورات تدل على خلاف مذهبهم أيضا لكن في تسليمهم مساواة المكان للمتمكن تأمل فتأمل (قوله فان قيل مامعنى القول بامكانه الخ) حاصل توجيه السؤال أن اشتغال المكان بالشاغل وعدم اشتغاله به انما يتصور اذا كان موجودا وأما اذا كان وهميا معدوما كما هو عند أكثر المتكلمين فلا يتصور فيه ذلك اذ لا معنى لاشتغال المعدوم بالموجود وعدم اشتغاله فلا معنى للقول بامكان خلو المكان وعدم خلوه فان قيل سلمنا انه لا يتصف المعدوم باشتغاله بالموجود

وأما العامة آه

هذا ما قاله قده في شرح
المواقف وتبعه في حاشية حكمة العين
ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الذي شأنه
ان يشغله الجسم والمكان هو ما استقر عليه الشيء ودونه
بين كلاميه بان الحيز اما يكون اطلاقهم مرادفا للاصطلاحات
اقول فيخ منه انه يكون المكان عندهم اعم من الحيز لتناوله الفراغ
المذكور ايضا كما يظهر ان الحيز عند الحكماء اعم من المكان لشموله
الوضع الذي يمتاز به المحدود عن غيره في الاشارة الحسية

عن

كرديتي

بل يجب ان لا يكون السهم النافذ في الهواء والطائر بينا بين الارض
والسماء وكذا الحجر المحرك بالقسر الى جهة الفوق في مكان اذ ليس لها في
تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع لان شأنه كلاً منها
متحركا والحركة لا بد فيها من ان يكون من شيء الى شيء وما منه الانتقال واليه
بين الاين المكان اقول يمكن الجواب عن الاول بان الحركة عند
العامة اعم من ان يكون في المكان نفسه او محاذاته باله
بتبدل اوضاع المتحرك بالنسبة اليه ونحو
الثالث بان ما منه الانتقال
واليه بالقسر ليس كما
للمقصود

عند
العامة واما
يكون مكانا له
عندهم ان لو
كان الانتقال
بالارادة

كرديتي

فيلزم ما ذكر
المتكلمون ودافعه في ذلك ه
بعض المتأخرين بأن المكان هو البعد
الموهوم وهو الأولى أصحاب الخلاء بمعنى المكان الخالي
عن الشغل وأما الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الأجسام
فالحكماء كلهم متفقون على امتناعه

سكروني

من يجعله نفياً صرفاً قلنا هو أنه يمكن أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما (قيل نعم) يجوز (لأنا اذا رفعنا صفحة ملساء) دفعة (عن) صفحة أخرى ملساء (مثلها) حين ما تماس سطحاهما المستويان بحيث لا جسم حائل بينهما (لزم في أول زمان الارتفاع خلو الوسط) ضرورة فان الهواء إنما ينتقل اليه من الاطراف وعبر بالأجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خالياً وهذا الزامي مبني على ما هو عند الخصم لا برهاني فانه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه من الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة وأنت خبير بأنه لا يتم هذا الالزام عليهم الا بيان جواز

لكن لا نسلم عدم اتصافه بعدم الاشتغال به كيف وعدم اشتغال الشئ بالشاغل كما يصدق بعدم حصول الشاغل فيه يصدق بعدم ذلك الشئ في نفسه أيضا فخلو المكان اذا كان معدوما واجب فضلا من امكانه فحينئذ كان الواجب أن يقال لامعنى للقول بجواز خلو المكان وعدم جوازه (قلت) انما يتم لو اعتبر عدم الاشتغال بطريق السلب وأما اذا اعتبر بطريق العدول والتحصيل كما هو المراد هنا فلا وعلى تقدير تسليمه لا ضرر فيه اذ غايته أن يجعل توجيها آخر للسؤال لكن الجواب المذكور بقوله قلنا الخ انما يصلح جوابا على التوجيه الاول لا على هذا أيضا فان الموافق لعبارة الشارح «مدظله» هو التوجيه الاول فتدبر جدا (قوله أن يكون الجسمان بحيث الخ) أقول قد سبق أن اشتغال الموهوم بالموجود انما هو على سبيل التوهم فافهم (قوله دفعة الخ) أى بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل الآخر حتى يلزم الانفكاك (قوله سطحاهما المستويان الخ) قد يمنع امكان أن يوجد جسم له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض أصلا وكذا يمنع كون التماس بين السطحين لم لا يجوز أن يكون بين أجزاء لا تتجزأ من الجانبين كما هو عند المتكلمين (قوله بل قد يخلقه الله الخ) أو يصل اليه من المنافذ والمسام بين الاجزاء كما هو عندهم أيضا (قوله وأنت خبير الخ) تحريره هو أنه ان أريد بكونه

الارتفاع دفعة أى فى آن والحكيم عنه فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده فى زمان اذ لابد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع كلها فوقوعها انما هو فى زمان وانه منقسم الى غير النهاية ففى زمان ارتفاعها ينتقل الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلوه (و) لانا (اذا رفعنا أحد جانبى الزق اللاصق أحد جانبيه بالآخر بحيث لا يكون بينهما هواء (المشدود الرأس والمسام) جميعها (عن) الجانب (الآخر خلا جوفه) وأجيب بجواز أن يبقى فى جانبى الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع (وقيل لا) يجوز الخلو عن الشاغل (والا لزم تساوى) زمان الحركة مع (وجود المعاوق و) زمان تلك الحركة مع (عدمه) واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة (فيما اذا فرضنا حركة جسم فى فرسخ خلاء) ولا محالة يكون فى زمان (ولتكن ساعة و) فرضنا حركة (أخرى) لذلك الجسم (مثلها) فى القوة (فى) فرسخ (ملاء) ولا محالة تكون فى زمان أكثر لوجود العائق (ولتكن ساعتين و) فرضنا حركة (أخرى) لذلك الجسم (مثلها) بتلك القوة (فى) فرسخ (ملاء قوامه نصف قوام) الملاء (الاول فيكون) زمان الحركة فى هذا الملاء الارق (ساعة) أيضا (ضرورة أن) المسافة والمتحرك والقوة المحركة اذا اتحدت يكون (تفاوت الزمان)

دفعة كونه فى آن لا ينقسم أصلا فلا نسلم امكانه فان الارتفاع حركة تقتضى زمانا ما وان أريد كون حركات جميع أجزائه معا بحيث لا يلزم منه الانفكاك فلا نسلم استلزامه للخلاء فان الحركة لما كان لها زمان جاز أن يعبر الهواء فيه من الاطراف الى الوسط (قوله وأجيب بجواز أن يبقى الخ) ويجوز أن ينفذ الهواء من المسام وان بولغ فى شدها كما هو عندهم أيضا (قوله قوامه نصف قوام الملاء الاول الخ) أى يكون فى ملاء أرق من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول كما يكون زمان الخلاء نصف زمان الملاء الاول وكذلك يكون قوام الملاء

والكلم يمنع توضيح
هذا المنع انه اذا فرض زوال
الانطباق على اى وجه يمكن ان يقصود
فيه كانت العلة مرتفعة عن ان تلك وبابنهما
رما ان يكون سعة في جهة الارتفاع اولا والثاني محال ه
والاول يكون فاصلة تتبعه الاول ينعكس ان فيه مجز تز لا ه
يكن قطعها الا بحركة في زمان فقد ان الارتفاع لا يكون فيها

قبيح
بيان اذا فرضنا الخ فيبدو منتهيا الى قوله نصف قوام
الاول وثانيها يكون ساعة وقوله ولنكن ساعة ولنكن
ساعتين في قوة العطف على فرضنا اى فرضنا كونها
ساعة ذكرناها سابقه فيما تم تتمة التقدم والكبرى
انه ولما كان زمان الحركة الاخيرة ساعة يلزم تساوى
الزمان مع وجود التفاوت والزمان مع عدمه وهو
وقرارة فيلزم تساوى زمان اه تالي ينتجه
هذا الميكن سر

عن الاباذا لعادة حار
ان لا بازاء الحركة اليومية وهو
ثم ان ماهية الحركة تقتضي زمانا
توجد فيه والا لما كان بازائها زمان في الخلاء
ديكو ذلك الزمان محفوظا في جميع الحركات وما ذاد
عليه يكون بحسب المعاودة في الايام المعدة الخ يعلم
الدليل في ان التفاوت بين زمان الحركتين انما هو
بحسب تفاوت معاوقتين
سيد شريف

يدل على هذا التقرير على انه لو لم يكن الزمان الا بازاء
المعاودة يوجد الان ذكرا لمذكور وليس كذلك
فافهم م ح

اي صيرورة دليل الملازمة الضرورية
اي يكون الجواب منها ان ادعى فيه الحصر اي
بمنع الحصر والا فمنع الكبرى الكلية فافهم
م ح

اشارة الى
الجواب بان المراد
لم يكن الزمان بازاء الحركة
الكائنة مع المعاودة بل بازائه
المعاودة فقط اما الحركة
بدونها كما اذا كانت في الخلاء
فيوجد الزمان بازائها بحسب التفاوت
المذكور وليس المراد لم يكن
بازائها مطلقا حتى يرد منع
ان ذلك المذكور
اي سواء كانت مع المعاودة
او لا

في القلة والكثرة (بحسب تفاوت المعاوق) فيهما فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق أعني الجسم في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق وهو ما اذا كان في الخلاء واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين على نسبة المعاوقين أن يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة وأما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيأ من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكبيرة التي يقع ساعة بازائها (ومن

الارق نصف قوام الملاء الاول على ما صرح به في شرح المقاصد وقد يمنع امكان أن يكون نسبة القوامين على نسبة الزمانين وانما يتم ذلك لو لم ينته القوام الاول الى مالاقوام أرق منه وهو ممنوع (قوله في القلة والكثرة الخ) انما يتم ذلك لو انقسم المعاوقة بانقسام القوام بحيث تكون سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون جزء المعاوق معاوقا وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون متوقفة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه (قوله واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين الخ) قال في شرح المقاصد انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين الخ انتهى أقول أراد بالزمانين زمان الخلاء وزمان الملاء الاول كما سبق منه آنفا فالشارح «مد ظله» ان أراد بهما ذينك الزمانين فلا وجه لتغيير العبارة بل فيه تأمل كما لا يخفى وان أراد بهما زماني الملاءين فلا شك أن كونهما على نسبة المعاوقين بأن يكون زمان الارق نصف زمان الآخر كما أن معاوقته نصف معاوقة الآخر لا يستلزم كون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه بالضرورة فيكون قوله لا يلزم الخ ممنوعا وكذا قوله وانما يلزم لو لم يكن الخ فاسدا كما لا يخفى اللهم الا أن يقال أراد زماني الملاءين لكون المقصود من عبارته هو أنه لا يلزم من كون تفاوت الزمانين على حسب تفاوت المعاوقين ذلك التساوي فتدبره جدا فانه دقيق (قوله وأما اذا كانت الحركة بنفسها الخ) قالوا المراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة

أماراته) أى من أمارات امتناع الخلاء أنه لو وجد لزم انتفاء أمور نشاهدها مثل (ارتفاع اللحم فى المحجمة) فانه عند انجذاب الهواء يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء (و) ارتفاع (الماء فى الانبوبة) الى فم الماص اذا انغمس أحد طرفيها فى الماء ومص الطرف الآخر مع اقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع فما ذلك الا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء (وعدم نزول الماء من ثقبة) ضيقة فى أسفل (الكوز المشدود الرأس) لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله عند فتح رأسه لدخول الهواء وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لاسباب أخر فانتفاء هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم (و) قد عرفت مما تلوناه أن (المعترض مستظهر من الجانبين) فلا تكن من الغافلين

(فصل فى الكيف) قدم مباحثه على سائر المقولات لانه أصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى أظهر الموجودات الا أنه قدم الكم عليه لما أنه يعم الماديات والمجردات فان قيل المجردات متصفة بالعلم وهو من مقولة الكيف

من حيث هى والا لورد الاعتراض بأنها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية عنها واللازم باطل كما فى الحركة المفروضة فى جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء والا لورد أن الحركة يمتنع أن توجد الا على حد من السرعة والبطء فانها لا محالة تكون فى مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان تكون الاولى أبطأ منها أو فى ضعفه تكون أسرع فالحركة المجردة منها لا توجد وما لا يوجد لا يستدعى شيأ من الزمان فليتأمل (قوله لما أنه يعم الماديات الخ) وذلك لعدم العقول والنفوس والمقدار للمكان عند من يجعله بعدا موجودا فافهم

فيعم هو أيضاً أجيب بأن علم المجردات حضوري فليس من الكيف (وهو عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة) فخرج الجوهر والكم وسائر الاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازاً عنهما ولا يخرج من التعريف العلم بالمركب أو البسيط حيث يقتضي القسمة نظراً الى المتعلق واعترض بأن من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم وأجيب بأنه ليس توقفاً وإنما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصوره يستعقب تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب

(قوله فليس من الكيف الخ) وهذا انما يتم عند القائلين بأن علم الواجب وكذا العقول المجردة بالاشياء كلها حضوري بناء على ان كل عقل بصفاته القائمة به حاضر عند المواقف لا بالصورة بل بنفس الذات فتنبه اهـ منه

(قوله وهو عرض لا يقبل الخ) لا خفاء في أنه لا طريق الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من أمرين متساويين احتمال عقلي لا تحقق له على ما قالوا (قوله فخرج الجوهر) أي بقيد العرض (قوله والكم) أي بقيد عدم القسمة وسائر الاعراض أي بعدم قبول النسبة (قوله ومن جعل النقطة) أي بجعلهما من الامور المتحققة زاد في هذا التعريف قيداً لاخراجهما ومن جعلهما من الامور الاعتبارية كالمصنف لا حاجة له في ذلك الى ذلك لعدم دخولهما في العرض (قوله ولا يخرج من التعريف) أي قيد عدم القبول بقوله لذاته لئلا يخرج من التعريف العلم الخ (قوله واعترض بأن من الكيفيات الخ) الاعتراض والجواب مذكوران في شرح المقاصد وحاصل الاعتراض ما يفهم من حاشية منقولة منه هنا وهو أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء في العقل يتوقف تعقله على تعقل ذلك الشيء مع أنهم جعلوه من الكيف وهو لا يقبل النسبة وحينئذ ففي انطباق الجواب المذكور على دفع الاعتراض تأمل اذ الظاهر فيه حينئذ ان يقال المراد من قبول النسبة المنفي في الكيف هو توقف

والمنسوب اليه وذلك لكون النسبة نفس حقيقتها أو داخلة فيها بخلاف مثل العلم (وأقسامه بحسب الاستقراء أربعة) القسم (الاول) الكيفيات (المحسوسات) قدمها لأنها أظهر الاقسام الأربعة ثم أنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات قيل وجه التسمية أن القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو عنها حيوان بخلاف سائر الحواس الظاهرة والعموم مقدم على الخصوص (وأصول الملموسات أربعة (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الأربعة ثم اطلاق الحرارة كما في شرح المقاصد على حرارة النار والحرارة الغريزية والفائضة من الأجرام السماوية والحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لأنه مفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة وإن كانت الحرارات مخالفة بالحقيقة فافهم

حصوله على حصول الغير لا توقف تصوره على تصور الغير الذى هو الاستلزام والاستعقاب فالعلم بالمعنى المذكور وان توقف تصوره على غيره كما صرح به فى شرح المقاصد لكن لا يتوقف حصوله على حصول الغير والا لامتنع العلم بالمعدومات نعم العلم بمعنى الاضافة وكذا سائر الامور النسبية يتوقف حصولها لتصورها على الغير ولكن ليست من الكيف اللهم الا أن يقال يمكن تحرير الجواب المذكور على وجه ينطبق على ما ذكرناه فحينئذ يندفع ما كاد أن يشتبه على بعض الناظرين (قوله بخلاف مثل العلم الخ) قال فى الحاشية أى بمعنى الصورة الحاصلة لا بمعنى الاضافة والانفعال (قوله ليس بحسب اشتراك اللفظ الخ) حاصله أنه لما ذكروا ان الحرارات المذكورة أنواع مختلفة يتوهم أن اطلاق الحرارة عليها بحسب الاشتراك اللفظى وليس كذلك فان الحرارة معنى واحد يعم الجميع فانها هى الكيفية المحسوسة التى تحدث الخفة والميل المصعد ثم يترتب عليه بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة كجمع المتشاكلات وتفريق المختلفات فاطلاقها عليها بالاشتراك المعنوى

اولية
بودكر وكذا ما
يأتي

وذلك لكون النسبة تنشأ [illegible]
لا تتبرات في الكلام توسعاً
والمراد بكونه حكم النسبة
نفس حقيقتها او داخلة فيها
او ما رضيه لازمة لا غير
فيشكل ما لم يرد عليه شيء
فافهم م ك

قوله عدم التمييز الخ
اشارة الى ضعفه لان عدم القوة
اللامية وهو فيما هي سائر القوى انما يفيد الا
اولوية تلك القوة بالنسبة الى سائر القوى لا اولوية
الحيوانات بالنطق الى سائر الحيوانات والكلام فيها الا ان يقال
ان اولويتها باولوية القوى المدركة لها عادة ولان العدم
في الصغرى لذوي [illegible] المشترك وعدم الاختصاص في الكبرى
اما [illegible] على الخاص بلحاظ وسلب الخاص جزئياً
فلا يتكرر الاوسط او لعدم [illegible] فيتجه المنع على الكبرى
على ان الاسم بالمعنى [illegible] يقدم على الخاص اذا كان
ذاتياً له تأمل

يوجد القوة اللامية في بعض الحيوان
مستند بانه لم لا يجوز ان
[illegible]

الغريزية أي

على الإرادة الغريزية تغلب نزعة الخفاء

ذلك الغريب يحاول التغلب وتلك الإرادة

أفادت الكبر من الطبع والنفس ما يشبهه

لبيان ما قدم عليه

وإنما كانت دافعة نحو الغريب لأن

بمعاونة الإرادة الغريبة آه

لاختصاصها

من شرح المواقف

فلو كانت نادرة أو مساوية لكانت مشابهة ومماثلة لها فلم

توافقها مع أنها توافقها إلى

أي الإرادة الغريزية مم

(و) اختلافُ المفهومِ انما هو في الحارّ (فقد يقال الحارّ لما يحدث الحرارة) وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة كما يقال لما يقوم به هذا المعنى (اما لسبب ملاقاة البدن) الحيواني كالاغذية والادوية حتى يظهر منها حرارة في بدن الحيوان (أولا) بسببها (كا) لاجرام ا (لسماويات) النيرة التي تفيض منها الحرارة (وأما) الحرارة (الغريزية التي بها قوام الحياة) للحيوان (فقيل نارية) خرجت عن مزاجها واستفادت بالمزج مع سائر العناصر مزاجا معتدلا لاجل حصول به التئام تام بين أجزاء المركب (وقيل سماوية) لان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة (وقيل مخالفة لهما) لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ومدافعتها حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحرارة الواردة بتحريك الروح الى دفعه (ومنها) أي من الكيفيات الملموسة (الاعتماد) عنى

ولكن هل هو بطريق التواطئ أو التشكيك ففيه تردد يأتي تفصيل ذلك ولعل الامر بالفهم للاشارة الى ماذكر (قوله واختلاف المفهوم الخ) حاصله على ما يفيده السياق هو أن اختلاف المعنى بحيث يوهم الاشتراك اللفظي انما هو في لفظ الحار المشتق من الحرارة دون الاشتقاق كما سبق وذلك لان معنى الحار هو ما يقوم به الحرارة وقد يطلق على ما يحدث الحرارة وان لم تقم به الحرارة فقد اختلف المعنى المطلق عليه لفظ الحار فلا بأس في أن يكون مشتركا لفظيا بخلاف لفظ الحرارة فان المعنى الذي تطلق هي عليه واحد فلا يتأتى فيها الاشتراك اللفظي ان قيل تعدد المعنى لا ينحصر في الاشتراك بل يحتمل الحقيقة والمجاز بل هو الظاهر هنا على ما صرح به في شرح المقاصد حيث قال وهل هي في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار أو ذلك توسع واطلاق

المدافعة المحسوسة) وثبوته ضرورى فان من حمل حجرا ثقيلا أحس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله الى العلو ثم هو غير الحركة لانه يوجد عند السكون كما فى مثال الزق فانا نجد فيه مدافعة صاعدة وفى الحجر المسكن فى الهواء مدافعة نازلة وأما الاعتماد بمعنى ما يوجب للجسم تلك المدافعة فليس بمحسوس (وقد يجعل أنواعه) بحسب الحركات فى الجهات الست (ستة) وحصر الجهات فى الست (بحسب العرف) اعتبره العوام من حال الانسان فى أن له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين والخواص من حال الجسم فى أن له أبعادا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين وأما بحسب الحقيقة

للحرارة على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى الحرارة فيه تردد انتهى (قلت) ذلك لا يمنع توهم الاشتراك أو نقول المراد بالاشتراك هنا تعدد المعنى أعم من ان يكون بطريق الحقيقة أولا أو نقول لعل كلا المعنيين للفظ الحار حقيقيان فى الاصطلاح ان قيل لما لم يتحقق عدم قيام الحرارة بالامور المذكورة بل كان قيام الحرارة بها محتملا كما قال فيه تردد احتمل ان اطلاق الحار عليها انما هو من جهة القيام لا من جهة الاحداث فلا تعدد لمعنى المشتق أيضا قلت لعلهم اعتبروا فى اطلاق الحار على مثل الدواء حيثية الاحداث دون القيام فمعنى قوله وان لم يقم به وان لم يعتبر فيه حيثية القيام سواء قام به أولا وذلك كالنامية تطلق على القوة التى تحدث النماء فتفطنه فانه لا ينبغى أن يمسك عن تحقيقه (قوله المدافعة المحسوسة الخ) وهى مدافعة الجسم لما يمنعه من الحركة الى الجهة (قوله هو غير الحركة الخ) وكذا هو غير الطبيعة لانه ينعدم مع بقائها كما فى الجسم الساكن فى حيزه الطبيعى (قوله فليس بمحسوس الخ) فهو كيفية مغايرة لطبيعته وليست من الكيفيات المحسوسة لكن لم يتحقق انها من أى قسم من اقسام الكيفية كذا قالوا (قوله وقد يجعل أنواعه الخ) يقال ان الاعتماد الطبيعى الذى فيه الاختلاف بالحقيقة انما

٣٠٤

لان الجهة الكسبية
يمنع ان كسبية الاعتقاد
بكسبية الجهة بخلاف كسبية البلاغة عند
الفلاسفة فقط بين الاعتقاد الارادي والتبري
وغيرهما الا كلا واحدا من الفوقي والتحتي كسبي
عندنا الا ان في تسمية الكل بالتفوق او التحتية
بعدا ذيكي ان يعم الارادي والقسري عندنا
ب دا فلين في القسم فالمراد بقول المصنف الدافعة
المحوسة المدافعة الغير الارادية والقسرية تدبر

او عند المتكلمين ح
عند المتكلمين ح

اي كل الاعتقادات الاعتقاد الارادي والقسري
وغيرهما بعدا بالنظر الى الاعتقاد الارادي
والقسري فافهم ح

فالجهات متكثرة (و) بالجملة (الطبيعي) الذي لا يتبدل أصلا (منها) أي من أنواع الاعتماد (ما يكون الى فوق وهي الخفة) يعني الميل الصاعد (أو الى تحت وهو الثقل) أي الميل الهابط وذلك لان الجهة الطبيعية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون الاعتماد الطبيعي نحو أحدهما (وهما متضادان) لان بينهما غاية الخلاف (والفلاسفة يسمونه) أي الاعتماد (الميل ويجعلونه) أقساما ثلاثة (قسريا وطبيعيا وإراديا لان مبدأه اما من خارج) عن محل الميل كالسهم المرمي الى فوق (فقسري والا فان كان من شعور) وقصد كاعتماد الانسان على غيره (فارادي والا فطبيعي) كميل الحجر المسكن في الهواء

هو الصاعد والهابط اللذان لا يتبدلان أصلا كما يأتي بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا وجه للغرب صار قدامه خلفا وما على يمينه شمالا وبالعكس فلا تكون أنواعا مختلفة فضلا عن جعلها ستة فافهم (قوله فالجهات متكثرة الخ) بتكثر ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد أو غير متناهية بحسب ما يفرض له من الانقسامات عند غيرهم (قوله وهي الخفة الخ) قالوا الاعتماد بالنسبة الى العلو يسمى خفة والى التحت يسمى ثقلا وليس له بالنسبة الى سائر الجهات اسم خاص (قوله أي الميل الهابط الخ) قالوا ان كلا من الثقل والخفة قسمان مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كما في الارض والمضاف ما يقتضي حركته الى المركز لكن لا تبلغه فلا ينطبق عليه كما في الماء والخفة المطلقة ما يقتضي حركة الجسم الى المحيط بالغة اليه كما في النار والمضافة ما يقتضيها الى المحيط لكنها لا تبلغه كما في الماء (قوله المتمايزان بالطبع الخ) لعدم تبدلهما حتى لو نكس الانسان مثلا لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت (قوله غاية الخلاف الخ)هذا اذا اشترط في التضاد ذلك أما اذا لم يشترط فيه غاية الخلاف فأنواعه متضادة مطلقا (قوله والفلاسفة يسمونه الميل الخ) قال في شرح المقاصد انهم قد ذكروا ما يدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبدؤها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء أو ساكنا على الارض انتهى فتدبر

الى السفل (فميل مثل النبات الى التبرز والتزائد) فى الاقطار (طبيعى) اذ هو ليس من مبدإ خارج عن محل الميل ولا من قصد وما يقال من أن الطبعى لا يكون الا صاعدا أو هابطا فانما هو فى البسائط العنصرية * (و) القسم الثانى من الكيفيات المحسوسة المبصرات قالوا (أصول المبصرات) أى أوائلها التى هى مبصرة بالذات (الألوان والاضواء) وان كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء ومعنى كونهما مبصرين بالذات أن لكل منهما رؤية على حدة متعلقة به دون الآخر ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف غيرهما من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك مما لا يعد فى الكيفيات المحسوسة فانها مبصرة بتوسطهما أعنى أن الرؤية المتعلقة باللون أولا وبالذات هى بعينها متعلقة بها ثانيا وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ولهذا لم ينكشف انكشافهما (ولكل منهما أنواع) كالسواد والبياض

(قوله اذ هو ليس من مبدإ خارج الخ) فيكون الطبيعى أعم من أن يكون على وتيرة واحدة كميل حجر مسكن فى الهواء أو على وتيرة مختلفة كميل النبات الى الجهات ومنهم من يجعل ما لا يكون على وتيرة واحدة من النفسانى وفسره بما هو يشمل الارادى وهذا القسم من قسمى الطبيعى وأما من يجعل النفسانى مرادفا للارادى والطبيعى مخصوصا بما هو على وتيرة واحدة فيجعل ميل النبات خارجا من الاقسام لكونه مركبا (قوله المختصة بالكميات) كالاستقامة والانحناء (ومن المقادير والاوضاع الخ) كالطول والقصر والقرب والبعد والحركة والسكون والضحك والبكاء وما يتوهم من ابصار نحو الرطوبة واليبوسة فبنى على أن يبصر ملزوماتهما كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون (قوله كالسواد والبياض الخ) الظاهر من كلام القوم هو ان أنواع اللون مطلق السواد والبياض والحمرة ونحوها لكن المحققين على أن النوع ليس مطلقها بل هو البياض المخصوص الذى لا تتفاوت افراده كبياض الثلج مثلا وكذلك السواد والحمرة ونحوهما وذلك مثل ما مر فى الملموسات

كالاستقامة والانحناء والتحدب
والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر
والكبر والصغر والبعد والتفرق والاتصال و
الحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح و
غير ذلك
وغير ذلك مما لا يعد اه

قسطموني

وكضوء الشمس والسراج وغير ذلك (الا أن لكل) نوع (من أنواع اللون اسما خاصا بخلاف الضوء) فانه انما يتعين نوعه بالاضافة ثم انه زعم البعض أن لا حقيقة للون أصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضئ للاجسام

من أن النوع منها ليس الحرارة مثلا بل هو الحرارة المخصوصة التى تكون فى أفرادها على السواء كحرارة النار ثم ان مطلق البياض مثلا كما أنه ليس نوعا ليس جنسا لانه مقول بالتشكيك وهو لا يكون الا عارضا كما قالوا من أن التفاوت فى الماهية وذاتياته ممتنع واستدلوا عليه بأن الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى الماهية لم يتحقق التفاوت فيها وان كان داخلا لم يتحقق اشتراك الاضعف مع الاشد فى الماهية لانتفاء بعض أجزائها فيه واعترض بأنه جار فى العارض أيضا فان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك أو غير داخل فلا تفاوت قال المصنف ما حاصله ان الحق هو أن عدم دخول القدر الزائد الذى به التفاوت فى المعنى المشترك ان كان مانعا من التفاوت لزم امتناع التفاوت فى شئ من المفهومات فى أفراده سواء كان عارضا أو ذاتيا وان لم يكن مانعا لم يتم ما ذكر فى امتناع تفاوت ماهية وذاتياتها انتهى والحاصل أنه لا فرق بين الذاتى والعرضى فى امتناع التفاوت بين أفراده وامكانه وأقول الحق أن عدم دخول القدر الزائد انما يكون مانعا من التفاوت لو لم يكن من جنس المزيد عليه أما لو كان من جنسه فلا شك أن ما فيه ذلك الزائد أشد مما لم يكن فيه ذلك فقد تفاوتا مع اشتراكهما فى معنى الماهية سواء كانت تلك الماهية ذاتية أو عرضية ان قيل عدم دخول القدر الزائد على أى معنى من المعانى فى ماهيته ينافى كونه من جنسه قلت عدم دخول الشئ فى الشئ كما يكون بالخروج عنه يكون بكونه نفسه ومما يصدق هو عليه فالمقدار الذى هو ذراع ونصف اشد فى المقدارية مما هو ذراع واحد أو نصف والمقدار الزائد أعنى نصف الذراع أو الذراع كما أنه ليس جزء المقدار وداخلا فيه كذلك ليس خارجا عنه وغير محمول هو عليه اذ المقدار كما يصدق على كل من ذراع ونصف ذراع يصدق على المجموع ايضا لكن صدقه على المجموع أشد من صدقه على كل منهما وهكذا كل

الشفافة الصغيرة والسواد بضد ذلك أى عدم نفوذ الهواء والضوء فى عمق الجسم وباقى الألوان تتخيل بحسب اختلاف السبب وتفاوت مخالطة الهواء وأما المحققون فعلى أنها كيفيات حقيقية (وتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة) أى كون البياض فى بعض الاجسام أمرا تخيليا لا حقيقة له (كما فى الثلج وزبد الماء ومسحوق الزجاج) فانه لا بياض حقيقة فيها وانما يتخيل من مخالطة الضوء للاجزاء الصغار الشفافة لتلك الاجسام (لا يمنع) هذا التخيل (كونه حقيقة) أى كون البياض أمرا حقيقيا موجودا (تحصل بأسباب) أخر غير المخالطة فانها كما مر سبب لتخيله لا سبب لحصوله كما فى غير تلك الاجسام مما هو أبيض حقيقة (والضوء) غنى عن البيان كسائر المحسوسات

(قوله لا سبب لحصوله) على انه يمكن أن يقال انها ايضا من أسباب حصوله ولا دليل يدل على امتناع ذلك اه منه

ماهية من الماهيات ذاتية أو عرضية جوهرا أو عرضا فتدبره جدا فانه من معارك آراء الاذكياء (قوله (ا) من ذلك الخ) أى من مخالطة الهواء (قوله كونه أمرا حقيقيا الخ) فانهم ذكروا أن الشيخ الرئيس لم ينكر حصول البياض فى نحو الثلج وزبد الماء وانه لا سبب فى ظهوره سوى مخالطة الهواء بل ادعى أنه يحصل بأسباب أخر كما فى الجص فانه يتبيض بالطبخ بالنار دون السحق مع أن تفرق الاجزاء وتداخل الهواء فيه فى صورة السحق أظهر نعم لا بعد فى ان يكون ظهور البياض على الابصار بالمخالطة بحيث يظن أنه لا يحصل الا بها (قوله غاية الامر أن ظهوره هنا الخ) الظاهر اسقاط لفظة هنا والتعبير بالحصول بدل الظهور كما فى بعض النسخ كما سبق آنفا من أن ظهور البياض مطلقا اى الاحساس به لا يكون الا بالمخالطة وان كان حصوله بسبب آخر غيرها فتفطن (قوله غنى عن البيان الخ) فالتعريف بنحو كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشئ آخر تنبيه على بعض خواصه (قوله قوله غاية الامر الخ) ليس فى نسخة الشارح التى بيدنا

وكما في زبد الماء وسحوق الزجاج والبلور فانه ظهر فيها بذلك السبب الخفي لا يوجب ذلك التخيل كون
البياض امراً متخيلاً في نفسه فان حصول الشيء بالاسباب لا يمنع كونه امراً محققاً بل لا يوجب الا حصوله
انما هو من ذلك لجواز كونه حقيقة تحصل باسباب اخر غاية الامر ان ظهوره هنا كان بسبب المخالطة المذكورة

٢٠٩

وهو (ان كان لذات المحل) بأن لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء (فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي) كما للقمر (ويسمى نورا) أخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا (والعرضي ان كان حصوله (من مقابلة المضيء لذاته) كضوء القمر وضوء وجه الأرض المقابل للشمس (فهو ضوء (أول والا) بان كان من مقابلة المضيء لغيره (فهو ضوء (ثان أو ثالث) وهلم (والظلمة عدم ملكة له) لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه بعض (ومجعوليتها) كما في قوله تعالى وجعل الظلمات والنور (لا توجب كونها كيفية موجودة) فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص وانما المنافي للمجعولية العدم الصرف (كيف ولو كان) أي لو وجد والظاهر تأنيث الفعلين (لكان حائلا) ومانعا (للجالس في الغار) المظلم (من إبصار الخارج) من الغار (كالعكس) أي كما أنه مانع للخارج من إبصار ما هو في الغار (لعدم الفارق) لوجود العائق عن الرؤية بينهما في الصورتين

(جعل الشمس ضياء) أي ذات ضياء (والقمر نورا) أي ذا نور (قوله وهلم الخ) أي على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات الى أن ينتهي الضوء و ينعدم بالكلية وهو أعني عدم الضوء عما من شأنه الضوء هو الظلمة (قوله وانما المنافي للمجعولية الخ) قد سبق بيان معنى جعل الأعدام فتذكر (قوله والظاهر تأنيث الخ) لاسنادهما الى ضمير المؤنث أعني الظلمة وانما قال والظاهر لوقوع الفصل أو لاحتمال التأويل بالمذكور فافهم (قوله أي كما انه مانع للخارج الخ) أقول فيه نظر فان المستدل به اما أن يكون ممن يخص المانع بالامر الوجودي كما هو المقصود فقد اعترف بكون الظلمة وجودية فيناقض ما هو بصدده من اثبات كونها عدمية واما أن يكون ممن يجعل المانع أعم من أن يكون وجوديا أو عدميا فيرد أنه لم لا

فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ اختلاف حالهما بانتفاء شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى وفي المواقف لو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة به لم يكن بعيدا

(والذاتي من المترقرق) أي ما يتلألأ و يلمع (كالشمس) من التلألؤ واللمعان (يسمى شعاعا والعرضي) منه (كالمرآة) التي حاذت الشمس يسمى (بريقا) ونسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضياء (وقد يتوهم أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء) وانما يتوهم ذلك (بناء على أن حدوثه) أي حدوث الضوء في المستضيء دفعة بخلق الله تعالى (من) مقابلة (مضيء عال) كالشمس (أو) من مضيء (متحرك)

يجوز أن تكون مانعيتها على تقدير وجودها مشروطة بشرط يوجد في بعض الصور كما في صورة العكس دون بعض كما في الصورة الاولى فيكون قوله لعدم الفارق ممنوعا لجواز الفرق بين الصورتين على هذا التقدير كما بين الفرق بينهما على تقدير كونها عدمية بقوله وحينئذ اختلاف حالهما الخ فتدبر (قوله وفي المواقف الخ) حاصله أنه لم لا يجوز أن تكون الظلمة وجودية لكن مانعيتها عن الابصار تكون مشروطة بشرط يوجد في صورة العكس دون الصورة الاولى كما أن الضوء وجودي وسببيته للرؤية مشروطة بشرط يوجد في بعض الصور دون بعض فهو راجع الى ما أوردناه آنفا فتأمل (قوله أي ما يتلألأ الخ) تفسير للمترقرق أي الذاتي من الضوء الذي له ترقرق وتلألؤ حتى كأنه شيء يفيض من المحل و يضطرب مجيئا وذهابا (قوله من التلألؤ واللمعان) بيان لكلمة ما في كما الخ لكن فيه أنها عبارة عن الضوء المتلألئ لا عن التلألؤ كما هو ظاهر (قوله دفعة الخ) ان قيل ان الحدوث دفعة ينافي الحركة فانها تدريجية لا دفعية فكيف يتوهم كون ذلك حركة (قلت) ان الدفعي هو حدوثه في المستضيء لا انتقاله من المضيء والذي توهموه حركة هو الانتقال لا الحدوث فتفطن (قوله بخلق الله تعالى الخ) الاولى ترك هذا القيد فان

ق
وعدم رؤية
اللون في الظلمة الخ: لما كان
يناقضه ان يقال ان الظلمة اذا كانت
عدم الضوء لا كيفية وجودية كما ذهب اليهم فالسر
في عدم رؤية اللون الكائن في الظلمة مع ان العدم لا يكون
حائلاً ومانعاً عن الشيء وتعلقه اجاب بقوله وعدم رؤية اللون
(اي كالنون هنا) لا الرؤية هنا مح
الخ: مح

عصم
او لما ثبت وجه عدم رؤية اللون في الظلمة عند الجمهور ثم ثبت في مسئلة جالس الغار اراد ان يبين
وجهه على مذهب المتكلمين ايضا مح

كالسراج المنقول من موضع الى آخر (أو) من (متوسط بينه) أى المضىء (وبين المستضىء يوهم) هذا الحدوث الدفعى (حركته انحدارا) من الشمس الى الارض (واتباعا) للسراج فى الانتقال (وانعكاسا) من المتوسط الى المستضىء وكل من ذلك حركة بالذات والحركة بالذات انما هى للجسم ضرورة ووجه كونه وهما انه لو كان ذلك حركة لكانت بالطبع اذ لا قسر ولا ارادة والحركة بالطبع تمتنع الى جهات مختلفة (وعدم رؤية اللون فى الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده) فان الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الأضواء كلها انتفى

القائلين بأن الضوء ليس الا عرضا حادثا فى المستضىء المقابل من غير حركة ليسوا المتكلمين فقط بل هم وكثير من محقق الفلاسفة كما لا يخفى فافهم (قوله والحركة بالذات الخ) وانما قيل بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل (قوله والحركة بالطبع تمتنع الخ) أقول هذا وجه من الوجوه التى ذكرها فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل فان الحركة بالطبع لا تمتنع الى الجهات المختلفة الا اذا كانت من البسائط وحدوث ضوء الشمس لما كان من البسيط ليس الا بالانحدار من العلو الى السفل فليس مختلف الجهات وأما ضوء نحو السراج فلا نسلم أنه من البسائط فلا مانع من حركته الى الجهات المختلفة هذا ومن تلك الوجوه أن الضوء لو كان جسما ولا خفاء فى أنه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذى يحيط به ولو سلم عدم لزوم كونه ساترا فلا خفاء فى أنه حائل فى الجهة فيلزم أن يكون الاكثر ضوأ أقل ظهورا وأصعب رؤية لان يكون أعون على ادراك الباصرة وليس كذلك وفى هذا تأمل أيضا لجواز أن يكون هذا النوع من الاجسام بحيث يكون توسطه شرطا للرؤية كما أنه ربما يستعان

طبقات الالوان بأسرها (والحق أنه شرط لرؤيته) وانكاره قريب من انكار الضرورياتِ (وأما المسموعاتُ) التى هى القسمُ الثالثُ من الكيفياتِ المحسوسة (فالاصواتُ) والصوتُ عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى (و) عند الفلاسفة (سببه القريب تموّج الهواء المغلول) هذا التموج (للقرع) أى الامساس الشديد (أو القلع) أى التفريق الشديد فهما سببان بعيدان له ثم انه قد يتوهم أنه لا وجود للصوت فى الخارج عن الصماخ وانما يحدث فى الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ ولهم تردد فى أنه اذا وصل الهواء الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط أو بالهواء الخارج أيضاً (ويدل على وجوده خارج الصماخ وعلى تعلق الاحساس به هنالك) أى خارج الصماخ وأنه ليس المسموع مجرد الصوت القائم بالهواء الواصل أمران أحدهما (ادراك جهته ولو من الجانب المخالف) للاذن السامعة ولو لم يوجد الا فى الحس ولم يكن المسموع الا الصوت القائم بالهواء الواصل لما أدركنا عند

بالزجاج وبالبلور على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف الباصرة كما هو العادة (قوله وانكاره قريب من الضروريات) ومنهم من ذهب الى أن الضوء ليس مغايراً للون بل هو عبارة عن ظهور اللون وليس له ولا لمن يدعى كونه شرطاً لوجود اللون متمسك يعتدبه بل ربما يتمسك على بطلانهما أما على الاول فبوجود الضوء بدون اللون كما فى البلور بالليل وأما على الثانى فبان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطاً بوجود الضوء لزم الدور فتأمل (قوله ثم انه يتوهم الخ) الحاصل أن هناك ثلاث مطالب الأول ان حدوث الصوت عند وصول الهواء الى الحس ليس فى الحس فقط كما توهمه بعض بل هو موجود خارج الحس أيضاً الثانى ليس المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط بل به و بالهواء الخارج أيضاً ويدل عليهما ادراك جهة الصوت والتمييز بين قريبه و بعيده الثالث أن ادراك الصوت

قوله ولم تردد أقول
التردد على ما يؤخذ من
كلام الواقف في انه هل يتوقف الا
حس على وصول الهواء الى الصماخ اولا
وهل يجوز ان يكون المسموع الصوت القائم بالهواء
القارع فقط فعلى هذا كان على الشق الاول يتولد
ولم تردد في ان المسموع هل هو الصوت
القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الى
دح فقط فاختار الشق الثاني ما هو الحق اعني كون
المسموع كليهما تدبر
منه

سماعه جهته المخالفة للسامعة واللازم باطل لأنا اذا سمعنا صوتا نعرف جهته ولو من الجانب المخالف (و) الامر الثانى هو (التميز بين قربه وبعده) فلولم يوجد خارج الصماخ ولم يتعلق الاحساس به هناك لم يحصل التمييز المذكور واللازم باطل (و) يدل (على كون ادراكه بوصول الهواء أنه يميل مع الرياح) ولا يسمعه من كان هبوب الرياح من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه (وأنه ينفرد بسماعه من ينفرد بذلك) كمن وضع طرف أنبوبة فى فيه وطرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيها سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين

موقوف على وصول الهواء الى الحس ويدل عليه ميله مع الرياح والتفرد بسماعه الخ (قوله نعرف جهته الخ) ان قيل يجوز أن يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجىء من تلك الجهة لا لان الصوت موجود خارج الحس فيها والاحساس متعلق به هناك أيضا وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يدرك جهة الصوت بل كان المدرك هو جهة الهواء الجائى فقط مع أن جهة الصوت مدركة أيضا كما لا يخفى (قوله لم يحصل التمييز المذكور الخ) ان قيل يجوز أن يكون تميز القريب من البعيد لاجل أن الاثر القارع القريب أقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة والمسافة ولم يتعلق الاحساس به هناك أجيب بأنه لو صح ذلك لزم أن يشتبه الضعيف القريب بالقوى البعيد مع أن التمييز حاصل بينهما ان قيل مدرك السمع ليس الا الصوت فلا معنى لادراك جهته ضرورة انها ليست من المسموعات أجيب بأن معنى ادراك الجهة هو انا بسماع الصوت فى الجهة نعرف أن ذلك الصوت من تلك الجهة لان المدرك لها هو السمع وذلك كما نعرف بذوق الحلاوة من هذا الجسم أنها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات (قوله لعدم وصول الهواء الى صماخه الخ) قد يقال لو كان السماع متوقفا على وصول الهواء لما أدركنا جهة الصوت ولا حده من القرب والبعد لان الواصل هو الذى فى الصماخ والجواب ماسبق آنفا من أن الصوت الموقوف ادراكه

وماذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الى صماخ غيره (واذا رجع) الصوت (بمصادمة جسم أملس) فان ذلك الجسم يقاوم الصوت و يصرفه الى خلف (فهو) أى فذلك الصوت الراجع (الصدى واذا عرض له) أى الصوت (كيفية بها يمتاز) الصوت المعروض للكيفية (عما) أى عن صوت آخر (يماثله فى الحدة) أى الزيرية (والثقل) أى البمية احتراز عن الحدة والثقل فانهما وان كانتا كيفيتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الكيفية العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن آخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (تميزا فى) نفس (المسموع) بأن يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كما فى الحروف احتراز عما ليس كذلك كالغنة والبحوحة اذ قد يختلف

على وصول الهواء ليس هو القائم بالواصل فقط بل به و بالخارج أيضا (قوله وما ذلك الا لمنع الانبوبة الخ) قد يقال ان غاية ما ذكر هو الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية وأجيب بأن تلك الامارة من الامارات التى ربما تفيد اليقين الحدسى للناظر وان لم تقم حجة على المناظر (قوله فهو الصدى الخ) فى شرح المقاصد انهم ترددوا فى حدوثه هل هو من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته أو من تموج هواء آخر بيننا و بين المقاوم تكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه (قوله احترازالخ) أى التقييد بالمماثلة فيما ذكر للاحتراز الخ (قوله فيمتاز بهما ذلك الصوت الخ) أى تميزا فى المسموع (قوله بأن يختلف باختلافه الخ) قال بعضهم ان قيد التميز فى المسموع للاحتراز عن مثل الطول والقصر لان معناه ان يكون مابه التميز مسموعا وهما ليسا من المسموعات واعترض بأنهما ليسا من الكيفيات مطلقا فالاولى أنه للاحتراز عن مثل الغنة والبحوحة ثم لما رأوا فى عد الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة نظرا قالوا وتبعهم الشارح « مد ظله » إن معنى التميز المذكور ليس ما ذكر بل معناه أن يحصل به التميز فى نفس المسموع بأن يختلف باختلافه و يتحد باتحاده

ق

تميزاً في نفس المسموع ومعنى

التميز في المسموع ليس الا ان يكون به التميز مسموعاً

بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه

ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والجهورة وغيرهما

فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التردد

بين الحدة والثقل وبين الغنة والجهورة حيث يفيد الادلة

تميزاً في المسموع دون الاخرين نظراً دقيقاً شرح تجريد

مساو لما به التميز في نفس المسموع

ومعنى قولنا تميزاً في المسموع ان يكون ما به التميز

مسموعاً هذا قاله في شرح المقاصد

بحرمانه

قوله

احتراز عما ليس له

كهذا اي التقييد بالتميز في

للاحتراز عما اي كيفية عارضة للصوت

ليس آه اي لم تفد التميز في نفس المسموع كالغنة

والجهورة م

زبرد بر اسباب طرب ابرو چشم

زبر بگرش جاكرده زبر دل تو هم

كعهم شيخ زاده لطيفه لكن ديگر

باشد رجا ف

الصوت فيهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف (فهو) أى فذلك الصوت المعروض لتلك الكيفية (الحروف) وجمع على أنه مجموع العارض والمعروض (وينقسم الى مصوت) وهو اما (مقصورة هى الحركات) الحاصلة من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى ألف الفتحة والى ياء الكسرة والى واو الضمة (أو ممدودة هى المدات) وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها (و) الى (صامت) وهو ما سوى المصوت وسميا بالمصوت والصامت لتعذر التكلم أو تعسره بدون الحركات والمدات والصمت السكوت فاطلاقهما عليهما تجوزا (والصامت مع) المصوت

دفعا لذلك النظر لكن أقول اذا كان المعنى هذا لم يحتج فى الحدة والنقل الى قيد المماثلة المذكورة فتدبر جدا (قوله فذلك الصوت المعروض الخ) قيل وفى عبارة ابن سينا مايدل على أن الحرف هو الكيفية العارضة (قوله مجموع العارض والمعروض الخ) وكأنه الاشبه بالحق كما قال بعض المحققين (قوله وهى الحركات الحاصلة من امالة الخ) ليس المراد من الحركة هنا ماهو من خواص الاجسام بل هى عبارة عن كيفية حاصلة فى الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات الخ كما فى شرح المقاصد فظهر أن فى عبارة الشارح « مد ظله » خللا لايخفى فليتأمل (قوله متولدة من اشباع ماقبلها الخ) قالوا لاخلاف فى امتناع الابتداء بهذه المدات وانما الخلاف فى أن ذلك لسكونها حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا او لكونها عبارة عن مدة متولدة من اشباع الحركة المجانسة فلا تتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك قال فى شرح المقاصد وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجوز امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب (قوله وهو ماسوى المصوت الخ) فيندرج فيه الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وأما الالف فلا تكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم

(المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع) المصوت (الممدود) يسمى مقطعا ممدودا مثل لِيَ) بالحركات الثلاث (ولا) ولي ولو (والمؤلف منها) أي من الحروف مطلقا (يسمى باسم الكلام و) باسم (اللفظ وقد يخص الكلام بما يفيد) فائدة يصح السكوت عليها سواء كانت النسبة فيه انشائية كقم أو اخبارية كزيد قائم (و) قد يخص (اللفظ بما تألف من المقاطع) ويلزم حينئذ أن لا يكون مثل ق أمر الفعل (وقد يتوهم أن اللفظ من مقولة الكم اذ قد يقدر جميعه بجزء منه) فان أجزاء الالفاظ بل مقاطع مقصورة أو ممدودة يقع فيها التركيب والقول ربما يقدر بواحد منها وربما يحتاج الى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدر بذراع ومنها ما يحتاج الى ذراعين فأكثر وكل ما هو كذلك فهو كم (ورد بأنه) أي التقدير ليس بالذات بل (بالعرض) لانه من جهة الكثرة التي فيه كما أن الجسم يقدر بالذراع لما فيه من الكم المتصل وانما يكون كما لو كان التقدير فيه بالذات * النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات ولاختصار الكلام فيها أخرها عن المبصرات والمسموعات مع أن الاولى جعلها رديفة الملموسات لان ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس (وأصول المذوقات) أي بسائطها

(قوله يسمى مقطعا) في القاموس قطعه كمنعه قطعا ومقطعا أبانه فعلى هذا كان المقطع مصدرا سمي به الصامت المذكور اه منه

(قوله مطلقا) أي سواء كانت مقاطع أولا (قوله كقم الخ) ومثل ق أمرا (قوله ويلزم حينئذ أن لا يكون الخ) الا أن يعتبر معه الضمير المستتر الذي هو فاعله اعني أنت

(الطعوم التسعة) لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المتوسط بينهما والحاصل من ضرب الثلاثة فى الثلاثة ذلك * (و) الخامس من المحسوسات (المشمومات) وهى (الروائح) وأنواعهما غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة * القسم (الثانى) من مطلق الكيف (الكيفيات النفسانية) المختصة

(قوله لابد له من فاعل هو الحرارة) فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحرافة وفى الكثيف حدثت المرارة وفى المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة وفى الكثيف العفوصة وفى المعتدل القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الدسومة وفى الكثيف الحلاوة وفى المعتدل التفاهة وهى على نوعين أحدهما أن لايكون له طعم أصلا والثانى ان لايكون له طعم فى الحس ويكون له طعم فى الحقيقة لكنه لشدة التحام بين أجزائه لايتحلل منه شئ يخالط اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتيل فى تحليل أجزائه أحس منه بطعم وهذه هى المعدودة فى الطعوم دون الاولى اه منه

(قوله من ضرب الثلاثة فى الثلاثة الخ) ثم يتركب من تلك البسائط التسعة التى هى الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والحرافة والعفوصة والقبض والدسومة والتفاهة طعوم لاتحصى بحسب اختلاف التركيب ومراتب البسائط قوة وضعفا ثم المركب قد يكون له اسم كالبشاعة للمركب من المرارة والملوحة وقد لايكون كالحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة فى الهندباء والمرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان لكن ينبغى أن يعلم أن التفاهة المعدودة من الطعوم ليست بمعنى عدم الطعم وان كان قد يقال التفه لما لاطعم له أصلا كالبسائط والفرق بين القبض والعفوصة هو أن القبض مايحصل لظاهر اللسان والعفوصة لظاهره وباطنه أيضا والتفصيل موكول الى المطولات (قوله وأنواعهما غير مضبوطة الخ) وأنواعهما بتثنية الضمير ليرجع

بذوات الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد فلا يرد أن بعض هذه كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ثابت للواجب فلا يكون مختصة بالحيوان على أن القائل بثبوتها له تعالى لا يقول باندراجها تحت الكيف ولا في سائر الاعراض ولا الجواهر أيضاً (وتسمى مع الرسوخ) في موضعها واستحكامها فيه بحيث لا تزول عنه أصلاً أو يعسر زوالها (ملكة و بدونه حالا) والاختلاف بينهما بالعارض فان الحال تصير ملكة بالتدريج (فمنها) أورد من التبعيضية اشارة الى عدم الانحصار في الانواع المذكورة وأما تخصيص الذكر بها فلكثرة مباحثها (الحياة) قدمها على سائر الانواع

الى المذوقات والمشمومات لا الى المشمومات فقط ثم اعلم أن الانواع الخمسة من الكيفيات وان شاع بين القوم اجراء المشتقات والصفات أعني المبصرات والملموسات والمسموعات الخ عليها بحيث جعلت بمنزلة الاسماء لها لكنها بحسب اللغة متفاوتة في وقوع تلك الصفات عليها فتقع في البعض على المحل دون الكيفية كاللمس فيقال لمست الحرير ولا يقال لمست لينه وفي بعض آخر بالعكس كالسمع فيقال سمعت الصوت ولا يقال سمعت المصوت وفي بعض آخر على المحل والكيفية كليهما كالبواقي فيقال أبصرت الورد وحمرته وشممت العنبر ورائحته وذقت الطعام وحلاوته (قوله ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان الخ) يعني ان نسبتها الى ذوات الانفس ليست لكونها عارضة لها لاشتراك سائر العوارض لها في ذلك بل المقصود من ذلك اختصاصها بها لكن اختصاصا اضافيا لا حقيقيا (قوله على أن القائل بثبوتها له تعالى الخ) بل القائل بثبوتها للمجردات مطلقا كذلك فان الحياة مثلا في الواجب وسائر المجردات ليست عبارة من مبدإ الحس والحركة كما في الحيوان على ما لا يخفى فيكون الاختصاص المستفاد من النسبة حقيقيا فافهم (قوله والاختلاف بينهما بالعارض الخ) أقول الاولى التعبير بما عبر به المصنف في شرح المقاصد حيث قال فالتميز بينهما قد لا يكون الا بعارض الخ انتهى وذلك لان الاختلاف بينهما قد يكون بالذات أيضاً كما اذا كان الحال نوعاً من الكيفيات والملكة نوعاً آخر فليتأمل (قوله فان الحال تصير ملكة الخ) وذلك كما أن

والفالج
مرض يحدث في
احد شقي البدن طولاً فيبطل
احساسه وحركته وربما كان في الشقين
ويحدث بغتة من مصابه
يتم ذبل الشيء ذبولاً ذهبت نداوته بحيث
لا قوة رطوبته ونضارته

اعلم ان اذا كان المراد
من الاغتذاء قوة التغذية فـ
والا بان كان المراد به العقل
القصاد منها فالمنع مكابرة
فافهم

من غير اغتذاء
ورده صاحب المواقف بانه
المفقود في العضو المفلوج هو الشعور
الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على فقدان
قوة مقتضية لها لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود
مانع لا لعدم المقتضي وفي العضو الذابل هو التغذية
وذلك لا يدل على فقدان قوتها
منع لتوكل وليس فيه قوة الحس والحركة ولكنه من
غير اغتذاء

والمراد من القوة هنا اشارة الى دفع اعتراض
ذكره صاحب المواقف على دليل ذكره ابن سينا
على كونها غير قوة الحس والحركة وقوة التغذية
لكن لا يخفى انه لا يثبت به المقدمة المذكورة بل

لكونها أصلاً ومستتبعة اياها (وهي) قوة هي (مبدأ القوة الحس والحركة) الارادية ويدل على أنها غير قوة الحس والحركة وجودها في العضو المفلوج اذ هي الحافظة في الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن وليس فيه قوة الحس والحركة وعلى أنها غير قوة التغذية وجودها في العضو الذابل من غير اغتذاء والمراد من القوة هنا ما يصدر عنه الأثر بالفعل يعني انا نريد أن القوة التي يصدر عنها الحس والحركة والتغذية بالفعل غير باقية فلا تكون هي هي

الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يكون شيخا ومثل ذلك وان كان قد يسبق الى الوهم بل يقع في عبارة القوم أنه هو ذلك الشخص بعينه لكنه ليس كذلك للقطع بتغاير العوارض المشخصة كذا ذكره المحققون (قوله المراد من القوة هنا الخ) هذا جواب ذكره في شرح المقاصد عن اعتراض أورد على دليل المغايرة وحاصل الاعتراض أن عدم الاحساس والحركة والتغذية لا يدل على عدم القوة لان المراد بالقوة هنا مبدأ التغير والتأثير سواء بالقوة او بالفعل وحاصل الجواب هو أن مرادنا بمغايرة الحياة لقوة الحس والتغذية مغايرتها للقوة التي يصدر عنها ذلك بالفعل لا مغايرتها لها مطلقا فافهم (قوله فلا تكون هي هي الخ) قال في شرح المقاصد بعد ما صرح بهذا وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان لما صرحوا بان قوة الحس والحركة في العضو المفلوج باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه أن يقال لم لا يجوز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع انتهى أقول فيه تامل فان المراد من قول المجيب فلا تكون هي هي هو أن الحياة ليست هي القوة التي يصدر عنها الحركة والاحساس والتغذية بالفعل لانها ليست هي مطلق تلك القوة سواء بالقوة أو الفعل كما سبق في تحرير الاعتراض والجواب فحينئذ لا توجه للمنع

(ولا تشترط) الحياة (باعتدال المزاج و) لا (وجود البنية) وهي عند الحكماء جسم مؤلف من العناصر الاربعة له صورة نوعية وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر الفردة التي يقوم بها تأليف خاص ولا تقوم الحياة بأقل منها (و) لا بوجود (الروح) الحيواني قالوا هو جسم لطيف حامل قوة الحياة الى أعضاء البدن يتولد من بخارية الأخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب و يسري الى البدن من عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين وذلك للقطع بامكان أن يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزأ (وان كانت قد تنقضي بفقدها) أي المزاج والروح والبنية ولذا قالوا بالاشتراط (والموت) عبارة عن (زوالها) عما اتصف بها فهو عدم ملكة لها (وقيل كيفية) وجودية (تضادها) لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما

المذكور في حيز نعم يتوجه الخ ولا معنى له فتأمل (قوله ولذا قالوا بالاشتراط الخ) ورد بأن غاية ما ذكر الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث تمتنع الحياة بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كونه مشروطا بالبنية بأنها لو اشترطت فاما أن تقوم بجزأين من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل واحد وقد مر بطلانه أو تقوم بكل جزء حياة وحينئذ اما أن يكون القيام بالكل مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور أولا فيلزم الرجحان بلا مرجح اوتقوم ببعض الاجزاء فقط فيلزم كون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة هذا خلف وأجيب بأنها تقوم بالمجموع الذي هو البنية وليس هذا من قيام العرض بمحلين في شئ كما سبق تدبره (قوله عما اتصف بها الخ) قال في شرح المقاصد فيكون كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى وحينئذ لا يكون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتا انتهى أقول وفي هذا اعتبار لامر آخر في عدم الملكة زائد على ما اعتبر فيه فيما سبق فافهم (قوله وجودية الخ) وعليه يحمل قول بعض المعتزلة ان الموت فعل

قـ الآن يحمل على
الخ الاستثناء يستقيم
كونه كيفاً بعد الحمل المذكور والا
ستدراك الآتي يستقيم عدمه فلذا قال بعد
قوله اضافة لا كيف في بكونه من الامور الاعتبارية
الخ لكان اصرح ادما فافهم
م ك

اشارة الى انه لو قال كذلك بدون الحمل على المسامحة الا لمذكورة لم يكن كيفاً ولو على القول
فالشيخ ولعله اراد الآن يحمل على المسامحة ويبنى الكلام على مذهب اهل الشيخ فانظر

عند السيد المراد
به هنا معنى المدرك لا ما هو
المصطلح المشهور اعني جوهراً مجرداً غير
متعلق بالبدن لئلا يخرج علم الواجب وعلم
الانسان ولا النفس اعني جوهراً مجرداً متعلقاً
بالبدن لئلا يخرج علم الواجب وعلم العقول
العشرة ولذا قال عند المدرك كان او ملاك
المجاز مجرد عنه في التعريفات باباً يتبع

انه بهذا التفسير افادة يصير بعينه
تفسير جمهور المتكلمين المنكرين للوجود
الذهني كما يأتي بل يكون على وفق مذهب
الاول على ان لا يكون العلم التعلق مع
القول بوجود الصورة

يريد

له وجود ورد بأنه هنا بمعنى التقدير وهو يتعلق بالموجود والمعدوم أيضا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث أسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير في الكلام (وقد يطلق) الموت (على عدمها كما في الجماد) فالتقابل بينهما حينئذ تقابل الايجاب والسلب (ومنها الادراك وهو عبارة عن حضور وظهور للشيء عند العقل) اعترض عليه بأن الادراك صفة المدرك والتميز ونحوه صفة المدرك وأجاب عنه المصنف بأن الحضور عند المدرك صفته ثم لا خفاء أنه بهذا التفسير اضافة لا كيف الا أن يحمل على المسامحة ويكون الادراك هو الصورة الحاضرة والمتميزة عنده من حيث هي كذلك لكنه حينئذ يكون من الامور الاعتبارية فلا يكون من الموجودات فضلا عن كونه من أقسام الكيف الا على القول بالشبح فافهم إما (بحقيقته

(قوله الا على القول بالشبح) فان الادراك على هذا هو من الكيفيات الخارجية العارضة للنفس اه منه (قوله فافهم) اشارة الى أن قيد الحيثية ليس داخلا حتى يجعله اعتباريا بل المراد منه أن تلك الصورة من هذا النحو من الوجود علم وانه من قبيل الكيفية حينئذ اه منه

من الله أو من الملك يقتضي زوال حياة جسم من غير جرح وكأنهم احترزوا بالقيد الاخير من القتل لكن حمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على أن المراد به الاثر الصادر من الفاعل اذ لو أريد به حقيقة الفعل والتأثير لكان تفسير الاماتة لا للموت كذا قالوا (قوله وهو يتعلق بالوجود والعدم الخ) وقد سبق مرارا أن العدم الخاص يصح أن يكون اثرا فتدبر (قوله كثير في الكلام الخ) وهو وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج (قوله وقد يطلق) أي حقيقة أو مجازا على عدم الحياة من غير اعتبار كون الموضوع قابلا لها فلا يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة (قوله بأن الحضور عند المدرك الخ) يعني لا حاجة الى جعل الادراك مصدرا لمجهول كما أشار اليه في شرح المقاصد (قوله الا على القول بالشبح الخ) جمهور الحكماء في بيان العلم

افترقوا فرقتين فرقة يقال لهم أهل الحقيقة والاخرى أهل الشبح وبيانه كما ذكروه هو أنا اذا أدركنا شيأ فلا خفاء فى أنه يحصل لنا حال لم يكن لنا قبل الادراك ويكاد تشهد الفطرة بأنها بحصول امر لم يكن لا بزوال أمر كان فانا قد ندرك ما لا وجود له فى الخارج وكثيراً ما يوجد شئ فى الخارج ولا ندركه فتلك الحال بوجود ذلك الشئ عند العقل بمعنى أنه يحصل له أثر يناسب ذلك الشئ ويميزه عن غيره فمنهم مَنْ قال مناسبة ذلك الاثر لذلك الشئ هو أنه بحيث لو وجد فى الخارج لكان نفس ذلك وهم اهل الحقيقة القائلون بأن العلم عين المعلوم ومنهم مَنْ قال تلك المناسبة هى أنه بحيث لو وجد فيه كان كيفية وشبحاً منطبقاً على ذلك الشئ لا عين الشئ كالصورة المنقوشة من الفرس على الجدار مثلا فانها ليست نفس الفرس بل شبحه المساوى والمنطبق عليه وهم أهل الشبح القائلون بأن العلم غير المعلوم بل شبحه وبهذا ظهر أن شبح الشئ من أقسام الكيف لكن يرد أنه لا يعد من العلم الا من حيث حضوره عند العقل كالصورة الحاضرة التى هى حقيقة الشئ بلا فرق فان أخرج قيد الحيثية المذكورة الصورة عن أقسام الموجودات أخرج الشبح أيضاً والا فلا نعم على تقدير عدم الاخراج يكون مطلق الشبح كيفاً بخلاف الصورة الحقيقية فانها قد تكون وقد لاتكون ثم اعلم أنه قد ذكر فى شرح المقاصد ان نسبة الحصول الى الصورة فى العقل نسبة الوجود الى الماهية فى الخارج فكما ليس للماهية تحقق فى الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر كذا ليس للصورة تحقق فى العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق وبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة انتهى وحينئذ فلا اشكال فى العبارة أصلا فافهم قال فى الحاشية اشارة الى أن قيد الحيثية انما يجعل المقيد من الامور الاعتبارية لو جُعِلَ جزءاً بأن يجعل العلم عبارة عن المقيد والقيد وأما اذا جعل خارجاً فلا بأن يكون العلم عبارة عن نفس الصورة كما أن المعلوم كذلك الا أن العلم هو الصورة اذا حصلت عند العاقلة بخلاف المعلوم فانه لم يختص بذلك ولذا اعتبر اتحادهما مع ما فى الخارج انتهى أقول المعلوم وان كان عبارة عما فى الخارج لا يعد معلوماً الا اذا اعتبر من حيث صورته عند العاقلة غاية الامر ان الحيثية خارجة كما فى العلم فلا فرق فتدبر



ق

واجيب بان الخ

اي يمنع الصغرى ان اريد با

لمغايرة المنفية في قوله بشيء المغا

يرة الحقيقية ويمنع الكبرى المطوية ان اريد

بها المغايرة مطـ

م ح

الخ ولا مغايرة بين الشيء ونفسه

كما في المجردات

اذ لا يخفى بداهة تميز مح

منها الصورة الكلية بهذا ولا اتحد

على ان يلحق بالوجود الذهني ما سبق في ذلك

البحث اشارة الى جواب يوهم آخر غير ما اجاب به

هناك فقال وهو اي الصورة العلمية مع انه ابعد

لاتصاف النفس به فاجابه في كل مقام بما يناسبه

مع كونها مغايرة للهوية اشارة الى دفع ما اورده

المتكلمون من ان حصول صورة الجبل والسماء

المشتملة على البعد في الذهن يستلزم الاتصاف

وتجويزه مكابرة محضة وحاصل الدفع ان

التصف بالنظم الذي هو الحصول في الاذهان

هو الهوية الى وجه دون الصورة المغايرة

لها اذ ليس فيها مبدأ الحصول

من

اي يعلم الكيان الغائب بالوجود الذهني

الذهنية

المتحققة فى الخارج ويقال له العلم الحضورى لان المدرك حاضر بنفسه لا بصورته عند المدرك (كما فى العلم بالنفس وصفاتها) فان النفس مدركة لها ولصفاتها بلا واسطة صورة مغايرة لصورتها الخارجية واعترض بأن الحضور يقتضى شيئين ضرورة فيمتنع علم الشئ بنفسه وأجيب بأن النفس من حيث إنها شاهدة غيرها من حيث إنها مشهودة وهذا القدر كاف (أو بصورته المنتزعة منه المساوية له المرتسمة فى العقل أو آلته (كما فى الماديات أو بصورته (الحاصلة فى العقل (ابتداء) من غير افتقار الى الانتزاع (كما فى المجردات والمعدومات وهى) أى الصورة (مع كونها مغايرة للهوية) الخارجية (التى بها الاتصاف

(قوله ويقال له العلم الحضورى) قالوا الشئ المدرك إما أن لا يكون خارجا من المدرك كالنفس وصفاتها فيكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة فى الخارج ولا يكون ادراكه دائما وإما أن يكون خارجا وحينئذ اما أن يكون موجودا ماديا فتكون حقيقته المتمثلة صورة منتزعة من ذلك أولا بأن يكون معدوما ولا يلزم أن يكون دائما ويسمى ادراك الاول حضوريا وما عداه حصوليا (قوله واعترض بأن الحضور الخ) واعترض بوجهين آخرين أيضا أحدهما أن يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من صفاتها مما لا تطلع عليه الا بعد التأمل والنظر وأجيب بمنع مقدمات بطلان اللازم فافهم وثانيهما أن النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهكذا فيتسلسل العلوم وأجيب بأنها عبارات عقلية اذ ليس هناك الا شئ واحد يتعدد بالاعتبار ومرجعه الى أن حصول الشئ وحضوره لا يزيد عليه فى الواقع كوجوده (قوله المساوية الخ) اعترض الامام بأن العلم لو كان بحصول الصورة المادية التى تسمى ماهية لزم من تصور الحرارة كون المدركة حارة وكذا فى جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين عند تصورهما (قوله مع كونها مغايرة للهوية الخ) اشارة الى الجواب عن الاعتراض

فان الهوية فاعلة للصفات الخارجية وعليها تترتب الآثار بخلاف الصورة ومعنى مساواتها لها انها بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت اياها (ليس حصولها فى الذهن كحصول العرض فى المحل فلا يوجب) حصولها فيه مع مساواتها للخارجية (اتصاف المدرك بالمدرك) لأن لزوم الاتصاف انما هو فى حصول العرض لمحله وحصول الصورة فى الذهن ليس كذلك بل هو عبارة عن حضورها وظهورها عنده (فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم ولا يتصوره) فان قيل اذا لم يكن حصولها فيه حصولا اتصافيا واتصاف الذهن بالعلم ضرورى فكيف يكون العلم عبارة عنها قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث

المذكور آنفا بأن الحار ما قام به هوية الحرارة التى هى جزئية متسلسلة بالعوارض فاعلة للآثار الخارجية لا صورتها وماهيتها الكلية التى هى مجردة عن ترتب الآثار (قوله ومعنى مساواتها الخ) أى ما ذكر من المغايرة لا ينافى مساواتها للهوية فانها بمعنى أنها بحيث لو وجدت الخ (قوله انما هو فى حصول العرض الخ) هذا جواب آخر عن اعتراض الامام وحاصله أن حصول الشئ للشئ يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه والسواد للجسم والسرعة للحركة والصورة للمادة وكل منهما للجسم والحاضر لما يحضر عنده وبالعكوس ولزوم الاتصاف انما هو فى حصول العرض لمحله دون البواقى وليس الحصول الادراكى كذلك فلا يستلزم الاتصاف ثم لما ظهر أن الحصول الادراكى لا يستلزم الحصول الاتصافى علم أنه لا استلزام فى عكسه أيضا حيث لا يستلزم الاتصافى الادراكى أيضا كما أشار اليه بقوله ويتصف بالكرم ولا يتصوره فاندفع أيضا ما ذكره الامام من أن الادراك اذا كان نفس الحصول فالمدرك هو الذى له حصول الشئ فكان الجسم الحار مدركا للحرارة وأقول يندفع به أيضا ما سبق من لزوم دوام علم النفس بصفاتها فتدبر (قوله قلنا الصورة قد تؤخذ الخ) هذا السؤال والجواب مذكوران فى شرح المقاصد بعد ذكر الاعتراض

الحصول فى النفس فتكون عرضا قائما بها حاصلا لها حصولا متأصلا لا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وفيه ما مر وقد تؤخذ من حيث ذاتها مع

والجواب المشهورين من الامام وحاصل ذلك الاعتراض هو أن الصورة العلمية عرض قائم بالنفس حاصل فيها حصول الاتصافى وجعلوها نفس ماهية المعلوم والمطابقة للموجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فيلزم كونها عرضا وجوهرا وأيضا جعلوها كلية مع أن القائم بالنفس جزئى ضرورة فيلزم كونها كلية وجزئية وحاصل جوابه هو أن الممتنع كون الشئ الواحد من وجه واحد جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا وأما عند اختلاف الوجوه فلا وكون تلك الصورة عرضا انما هو من جهة قيامها بالموضوع الذى هو النفس وكونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى البواقى وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية وكونها كلية من حيث مطابقتها للافراد بمعنى أن الحاصل فى العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها فلا تناقض انتهى أقول هذا غاية ما ذكروه فى تحقيق مسئلة العلم وبعد لا يخلو عن الاشكال وذلك أنهم ان أرادوا بالوجوه المختلفة ههنا الوجوه الاعتبارية يلزم أن يكون الجوهر والعرض من الامور الاعتبارية مع أنها من الامور الحقيقية وان أرادوا بها الوجوه الحقيقية كأن أرادوا أن تلك الصورة فى وجودها الذهنى عرض وفى وجودها الخارجى جوهر ورد أنهما حينئذ متغايران بالحقيقة لا بالاعتبار فيمتنع القول باتحادهما فلا يتم أن العلم نفس المعلوم وأيضا لو كان الجوهر عبارة عن ماهية لو وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع لصدق على المعدوم الذى لو وجد استغنى عن الموضوع والعرض هو الموجود المفتقر اليه فحينئذ لا يتم القول بأن الصورة العلمية القائمة بالنفس جوهر كما لا يخفى فالتحقيق ان متابعة العلم للمعلوم هى المساواة السابقة التى لا تنافى المغايرة بالحقيقة فتدبره فانه من المزالق لكن لنا تحقيق يندفع به جميع الشبهات التى تورد فى هذا المقام فاطلبه فى رسالتنا المعمولة فى الحكمة الجديدة (قوله وفيه ما مر الخ) كتب فى الحاشية من أنه حينئذ يكون من الاعتبارات فان المأخوذ من حيث الحصول كذلك انتهى وقد سبق هناك منا ما ينبغى مراجعته

قطع النظر عن الحصول فتكون صورة للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف بها النفس (ومن أنكر الوجود العقلي جعل الإدراك مجرد اضافة) بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما وعلمه فالتعريف المذكور على ظاهره وهذه الاضافة لا بد منها في كون شيء عالما ولم يثبت غيرها مما يعول عليه فلذلك اقتصر عليها جمهور المتكلمين (أو) جعله (صفة ذات اضافة) والاعتراض في علم النبي بنفسه بأن التعلق لا يتصور الا بين شيئين مدفوع بأن التغاير الاعتباري كاف كما مر (فأشكل عليه العلم بالمعدومات) فانه لا تحقق لها في الخارج فاذا لم تحقق في الذهن أيضا لم تتصور الاضافة بينها وبين العالم بها (فلزم القول بالصورة في) العلم (بالمعدوم) حتى لا يرد ذلك (بل في الكل) فانه اذا ادعى أنه غير الاضافة في فرد علم أنه كذلك مطلقا لما أنه أي الادراك في الكل معنى واحد وحدة نوعية فلا يجوز اختلاف أفراده لكن الاشكال مندفع بأن الاضافة انما تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين كما أشرنا اليه في باب الامور العامة ولما كان الاشكال بالمعدومات

(قوله ولما كان الاشكال الخ) يعني أن الاشكال انما يلزم لو كانت الاضافة مجردة عن الصورة التي بها يحصل الامتياز الذي يتوقف عليه الاضافة لكن القائلين بأن العلم هو الاضافة لم يكونوا نافين للصورة وانما ينفون كونها عين المعلوم وكون العلم عبارة عنها دون الاضافة التي بها الاتصاف دون الصورة كما لا يخفى اه منه

(قوله فتكون صورة للموجود العيني الخ) قال في شرح المقاصد وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس الصورة انتهى أقول هذا ما عليه الجمهور من أن المعلوم في الموجودات هو الامر العيني وأما من يقول ان المعلوم مطلقا سواء في الموجود والمعدوم هو الصورة الذهنية من حيث ذاتها كما يأتي فاطلاق المعلوم عنده على الموجود العيني تجوز عكس ما عليه الجمهور فافهم (قوله لم تتصور الاضافة بينها وبين العالم الخ) وما يقال من امكان تحققها قائمة بأنفسها على ما هو رأي أفلاطون أو بغيرها من الاجرام الغائبة عنا

بان التعلق الخ. كان الاعتراض مختص بالشق الاول والا فالمتعلق في الشق الثاني الصفة و
المتعلق بالفتح النفس وهما متغايران بالذات ثم يرد اعتراض آخر وهو لزوم اتحاد العالم والمعلوم
فان كلا منهما هو النفس لان العالم هو النفس والمعلوم ايضا كما لا يخفى فيجاب بما ذكره الشارح منه

فلا يجوز اختلاف الخ. بان يكون بعض افراده صورة وبعض آخر غيرها على تقدير كون الادراك
عبارة عن الصورة في المعدوم او يكون احد طرفيه في بعض الصور صورة وفي بعض آخر غيرها
على تقدير كون الادراك عبارة عن الاضافة في المعدوم منه

بان الاضافة الخ. لا يتم ان الاضافة هو التميز ولا فرق بينه وبين الانكشاف فكيف يتوقف
عليه لانا نقول الاضافة هو التميز عند المدرك على ما مر والمراد بالانكشاف التميز في نفسه ولا
شك ان الاول مترتب على الثاني او المراد بالاضافة هو التميز لا التمييز فافهم منه

لعله يكفي قوله كما اشرنا في باب الامور العامة وكذا تنبيه في الحاشية ما نقلنا لعلك مراده بهذا
الكلام عين ما ذكره عبح كما نقلناه سابقا بان يكون المراد بالانكشاف التكثر والتعدد في
نفسها منه

على وجود المتمايزين الخ. المبني على كون الصورة الذهنية عين الخارجية
ولا اختلاف الا بالمحل منه وجودا حقيقيا بل انما يتوقف على الشبح والمثال منه
لا في الخارج ولا في الذهن منه

مجرد اضافة ونسبة بين المدرك والمدرك لكن العالمية تكليف لا يمنع انه على ما سياتي اول مقولة الاين من ان الحكماء اثبتوا النسبة والمتكلمين انكروها الا الاين فينبغي ان يكون العلم عند جمهور المتكلمين الا على ما يعني عليه بانه مجرد اضافة من الامور الاعتبارية وثانيا ان الاعراض مع جعل العلم من اقسام الوجود مبني على كون العلم صفة ذات اضافة منه

على الانكشاف الذي كلامه مشعر في الحاشية بان الانكشاف بالمعنى المصدري ويجوز ان يكون بمعنى ما به الانكشاف اعني الشبح والمثال منه

ق ادعى ان العلم صفة ذات اضافة للعلم حاصل من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض كما في المواقف الامر الذي ثم به يوجب تلك الصفة تميزا لموصوفها وهو بين المعاني لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيضه [illegible] ذكر التمييز ليخرج [illegible] جميع الظن والشك والوهم والجهل المركب

الا الوجود الغير لكن
حاصله كان الداعي على الحكم
بان الغير عائد الى الوجود الغير
الحاصل هو القرب والا فيجوز ان يكون
عائداً الى ما يعود اليه ضميرها فلا حاجة الى التأويل
مع ان الوجود الغير الحاصل في الصورة المأخوذة
بالحيثية الثانية فلا يصح جعله امراً مشتركاً بينها وبين
المأخوذة بالحيثية الاولى تأمل

معلوم وذو صورة فالعلم هو الصورة
المأخوذة بشرط شيء في ملاحظة القيام والمعلوم
هي الصورة المأخوذة لا بشرط شيء في ملاحظة
القيام وان شئت قلت ان العلم هو الصورة
المأخوذة بشرط لا شيء في ملاحظة الاتحاد مع
الخارج والمعلوم هو المأخوذة بشرط شيء في
ملاحظة الاتحاد واما الصورة المنضمة اليها
نفس المأخوذة لا بشرط شيء

قديمة يجوز ان يكون المعلوم وذو الصورة في
العدم ماهية المعدوم مع قطع النظر
عن كونها في ضمن العلم

وارد أيضا على القول بالصورة أيضا لان الصورة انما تكون لذى الصورة أشار الى دفعه بقوله (ومعناها) أى الصورة للمعدوم (ان للمعدوم وجودا غير متأصل) بحيث لو أمكن تحققه فى الخارج وتحقق ذلك المعدوم لكان اياه (وهى) أى الوجود الغير المتأصل له والتأنيث باعتبار الصورة (من حيث قيامها بالذهن) وحصولها فيه (علم) وصورة يتصف بها الذهن (ومن حيث ذاتها) وماهيتها العقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن (معلوم) وذو صورة (بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج) وقيل العلم والمعلوم فى الكل الصورة الذهنية فباعتبار قيامها بالعاقلة علم وباعتبارها فى نفسها معلوم (وأنواع الادراك) أربعة أحدها (احساس) وهو ادراك للشئ الموجود فى الخارج الحاصل عند المدرك على هيئة مخصوصة به من الاين والوضع وغير ذلك (و) ثانيها (تخيل) وهو ادراكه مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره (و) ثالثها (توهم) وهو ادراك

فضرورى البطلان فى الممتنعات على ما قالوا (قوله وتحقق ذلك المعدوم الخ) قال بعضهم وفى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالممتنعات ليس بحصول الصورة لان المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل فلا يمكن أن يتصور شئ هو اجتماع النقيضين مثلا بل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال هذا الامر لا يكون السواد والبياض (قوله والتأنيث باعتبار الصورة الخ) أى باعتبار ما مر أن حصول الصورة فى العقل هو نفس الصورة ليس لكل منهما تحقق على حدة أو باعتبار الخبر (قوله وقيل العلم والمعلوم) لا يخفى ان القول باتحاد العلم والمعلوم أشد ملاءمة بهذا مما عليه الجمهور فتدبر (قوله بلا شرط حضوره الخ) فيكون أعم من الاحساس اذ هو ادراك المادى مع الهيئة المذكورة سواء فى حالة

لمعانٍ غير محسوسةٍ مخصوصةٍ بالشئ الجزئى الموجود فى المادة (و) رابعها (تعقل) وهو ادراك الشئ من حيث هو هو فالاحساس مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الجميع بمعنى أن تكون الصورة مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن ايها بدعن الاكتناف بالعوارض الذهنية (وقد يقال العلم لمطلق الادراك) الشامل للاربعة كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى حيث قال الاحساس بالشئ علم به فالابصار علم بالمبصرات وهكذا لكن اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة (و) قد يقال (للثلاثة الاخيرة)

حضوره أو غيبته (قوله غير محسوسة الخ) كالاضافات والكيفيات الغير المحسوسة (قوله من حيث هو هو الخ) قال فى شرح المقاصد أى لا من حيث شئ آخر سواء أخذ وحده مطلقا أو مع غيره من الهيئات الحاصلة من حصوله فى الذهن فقيد الحيثية للتقييد بتجرده عن العوارض الخارجية فقوله آخر أى آخر خارجى فتدبره (قوله بالعوارض الذهنية الخ) مثل تشخصها من حيث حلولها فى النفس الجزئية وعرضيتها من حيث قيامها بها ومقارنتها للصفات النفسية وفى كون هذه من العوارض الذهنية كلام سبق فى مبحث الماهية (قوله فالابصار علم بالمبصرات الخ) ونقل عن الجمهور ما حاصله أن الشيخ الاشعرى ان أراد أن حقيقة ادراك الشئ بالحس هى حقيقة ادراك المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا فى طريق الحصول كما فى العلم بالشئ بطريق الاستدلال والالهام والحدس فممنوع لانا نجد فرقا بينا بين العلم بهذا اللون وابصاره والعلم بهذه الرائحة وشمها وهكذا وان أراد أن العلم يطلق على نوع الادراك بالحس فهو بحث لفظى راجع الى التسمية انتهى وأقول الظاهر من عبارة المصنف فى هذا المتن هو أن المراد هو الثانى (قوله لكن اطلاقه على الاحساس الخ) هذا انما يضر القول باطلاق العلم على الادراك الحسى لو اريد به الاطلاق بحسب العرف أو اللغة أما لو أريد به الاطلاق باصطلاح الشيخ فلا فتفطن (قوله مخالف الخ) فانه فى العرف واللغة اسم لغير الاحساس من الادراكات كما فى شرح المقاصد

أى التخيل والتوهم والتعقل كما عليه الجمهور (و) قد يقال (للاخير) أى التعقل خاصة (والتصديق) مطلقا فيعم اليقين وغيره والتصديق (الجازم المطابق) للواقع (الثابت) الغير الزائل بتشكيك المشكك (فيسمى الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا) وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وبالجملة ينحصر التصديق فى العلم والجهل المركب والاعتقاد والظن لان غير الجازم لابد أن يكون راجحا لانه أقل مراتب الحكم أعنى اذعان الوقوع أو اللاوقوع (وأما) ما ذكره جمع من أن غير الجازم ان كان راجحا فظن أو مساويا فشك أو مرجوحا فوهم فلم يرض به المصنف لان (الشك) عنده عبارة عن نفس التردد (والوهم) ملاحظة للطرف المرجوح (ف) كلاهما (تصور) بلا حكم فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوى الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون أحد الاقسام

(قوله الغير الزائل الخ) اعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بأنه لو أريد به عدم الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان أريد به امتناع الزوال فاليقين الحاصل من النظر قد يذهل عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه وأجيب بأنه لو أريد بالذهول مجرد حصول المبادى بالفعل فى العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان أريد به الزوال الى حيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بذلك الحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا (قوله اعتقادا) وقد لا يعتبر فى الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد فيكون أعم من الجهل المركب لانه مشروط بعدم المطابقة فهو فاسد فقط (قوله والجهل المركب والاعتقاد الخ) أى الاعتقاد بالمعنى المذكور فى المتن أعنى الصحيح كما قيده به فى شرح المقاصد لا بالمعنى الاعم من الجهل المركب والا لزم جعل الاعم من الشئ قسيماله (قوله لان غير الجازم الخ) أى من التصديق كما ظهر (قوله فان قيل المراد بالشك الخ) وكذا يقال المراد بالوهم الحكم بمرجوحية الطرف المرجوح (قوله قلنا هذا تصديق الخ)

الأربعة بمنزلة قولك أنا شاك في هذا (والذهول عن الصورة الإدراكية إن انتهى إلى زوالها فنسيان وإلا فسهو) وقد لا يفرق بين السهو والنسيان (والجهل قسمان بسيط ومركب و (البسيط) عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما فهو (عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له) لأنهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد (وقيل مماثل له) وامتناع اجتماعهما إنما هو للمماثلة لا للتضاد (إذ لا اختلاف) بينهما (إلا بعارض) هو (الطباق) فإن العلم مطابق لمتعلقه والجهل غير مطابق له والطباق واللاطباق نسبتان والنسبة خارجة عن المنتسبين عارضة لكونها متأخرة عن طرفيها والجواب أن الطباق واللاطباق أخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيهما الاختلاف في الذات ثم العلم إما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى أو حادث يسبقه وهو علم المخلوق (والعلم الحادث قد يكون بالقوة) المحضة (وهو الاستعداد) للعلم بالفعل وحصول الاستعداد للعلم الضروري يكون بالحواس كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة والعلم النظري يكون بحصول الضروريات (وقد يكون بالفعل إما إجمالا بأن يلاحظ أمر بسيط هو مبدأ للتفاصيل) أي تفاصيل الأجزاء كمن علم مسئلة فيسئل عنها فإنه يحضر الجواب أعنى المسئلة في ذهنه

وبعض من حدهما من التصديق إنما أراد بهما هذا الذي ذكر فيكون النزاع لفظيا (قوله بمنزلة قولك أنا شاك الخ) وقولك أنا متوهم الخ (قوله وقد لا يفرق الخ) وعلى التقديرين يكون نسبتهما إلى العلم نسبة الموت إلى الحياة بمعنى أنهما عدم ملكة للعلم لكن مع خصوصية قيد الطريان كما مر (قوله عما من شأنه أن يكون الخ) فيكون الجهل البسيط أعم من السهو والنسيان فافهم (قوله والجواب الخ) الظاهر أنه معارضة ويمكن تنزيله على المنع أيضا أي لا نسلم أن الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات إنما يكون كذلك لو لم يكن لازما من أخص الصفات

دفعة من غير تفصيل (أو تفصيلا بأن) ينظر الى أجزاء المعلوم و (يلاحظ التفاصيل) واحداً بعد واحد وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرة تارة دفعة فانه يرى فى هذه الحالة جميعها ضرورة وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد ويميزه ويفصل الأجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الأولى اجمالية والثانية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالنسبة الى مدركاته فى ثبوت الحالتين فيهما أيضاً (ويجوز) بالاتفاق (انقلاب) العلم (النظرى ضرورياً) فعندنا بأن يخلق الله تعالى فى العبد علماً ضرورياً متعلقاً بما يتعلق به علمه النظرى والمعتزلة اعتمدوا فى الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفاً به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى والجواز بالنظر الى كونه علماً وانما امتنع وقوعه

(قوله والفرق بينهما معلوم الخ) واعترض بأن الحاصل فى العلم الاجمالى اما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها مساوية لها ونفس ماهيتها وهو باطل واما أن يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلى بها حاصلا فلا فرق وغاية التفرقة على ما هو ظاهر عبارتهم هى ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالى وان كان على ترتيب زمانى بأن يحصل واحد بعد واحد فتفصيلى لكن حينئذ لا يكون العلم الاجمالى مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض مع أنه خلاف مازعموه من توسطه بينهما ويمكن الجواب بأن الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل لكن بالاجتماع من غير ملاحظة تفاصيل الاجزاء وفى التفصيلى صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد والتفصيل كذا قالوا (قوله على تجانس العلوم الخ) آن قيل التحقيق هو أن التصور والتصديق مختلفان بالذات قلنا لعله أراد بالعلم ما هو أحد أقسام التصديق أو أراد بالتصورات متماثلة وكذا التصديقات أو نقول هذا البعض من الذين يرون أن حقيقة العلم مطلقا هى الصفة الموجبة للتميز (قوله والجواز بالنظر الخ)

لعارض التكليف به (وفي عكسه) أي انقلاب الضروري نظريا (خلاف)
جوزه البعض لتجانس العلوم فيصح على كل ما يصح على الآخر ورد عليه بجواز أن
يكون التنوع أو التشخص مانعا عن ذلك ومنعه آخرون لانه يفضي الى جواز الخلو
عن الضروري المؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة
اجتماع الضدين وأن الكل أعظم من الجزء وغير ذلك من الضروريات التي تلزم
العاقل وانه محال بالوجدان وفيه أن الخلو عن الضروري انما يمتنع مادام ضروريا
وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وهنا قول آخر أنه لا يجوز في ضروري هو
شرط لكمال العقل لان كماله شرط للنظر والنظر شرط للنظري لتوقفه عليه (كما)

(قوله لتوقفه عليه الخ) وفيه أن المتوقف على النظر هو حصول النظري لا كونه
نظريا ولا استحالة فيه اه منه

جواب عما يقال ان اللازم مما ذكروه هو نفي الجواز دون الوقوع وحاصله أنه
ليس معنى كلامهم ان الانقلاب في العلم بالله تعالى مثلا جائز وليس بواقع بل معناه أنه
جائز نظرا الى كونه علما (قوله بجواز أن يكون التنوع الخ) أقول ذكر
التنوع مشعر بأن مجوز الانقلاب أراد بالتجانس الاشتراك في الجنس على ما هو
مصطلح الفلاسفة وليس كذلك فانه من المتكلمين وفسره بالمماثلة والاتفاق في الماهية
على ما في شرح المقاصد (قوله وهنا قول آخر الخ) فان قلت هذا يشعر بأن
القول الاول هو الجواز مطلقا أى في كل ضروري سواء كان شرطا لكمال العقل
أولا وفساده ظاهر لاستحالة النظري بدون الضروري كما بين في محله قلنا ذلك انما
يمنع جواز اجتماع كل الافراد على الانقلاب بحيث لا يبقى شئ من الضروريات
لا جواز الانقلاب على كل فرد على الانفراد وهو المراد من القول الاول (قوله لان
كماله شرط للنظر الخ) لعله أراد نقل ما ذكره المصنف في شرح المقاصد بقوله
وذهب امام الحرمين الى أنه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به

اختلف (فى تعدد العلم) الحادث (بتعدد المعلوم) وبنى الامام الرازى هذا الاختلاف على الخلاف فى تفسير العلم أنه إضافة فيكون التعلق بهذا غيره بذاك أو صفة ذات إضافة فيجوز للواحد تعلقات بأمور متعددة وكثرة التعلقات الخارجية

يستأهل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور انتهى وأنت خبير بأنه نقل غير واف بهذا المقصود كما لا يخفى على المتدبر فى العبارتين ثم أقول ان من البين أنهم لم يريدوا من انقلاب العلمين ان يصير أحدهما بعينه هو الآخر فانه من الانقلاب المستحيل بل المراد هو أنه يتعلق أحدهما بما يتعلق به الآخر على سبيل البدل وهذا ليس من المستحيل سواء كانا متجانسين أو متخالفين سيما اذا كانا من شخصين فتدبر ثم اختلفوا فى أن العلم الضرورى هل يجوز استناده الى النظرى أولا فمنعه بعضهم متمسكا بأنه لو توقف على النظرى لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هذا خلف وجوزه بعض آخر متمسكا بأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى مع توقفه على النظر فى حقيقتهما وأجيب بأن التوقف انما هو على تصورهما بوجه ما وهو لا يلزم أن يكون بالنظر والحق أن هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى هل هو الذى لا يفتقر الى النظر أصلا لا فى نفسه ولا فى أطرافه أو هو الذى لا يفتقر اليه فى نفسه فقط كذا حرره بعض المحققين (قوله الحادث الخ) بخلاف القديم فانهم اتفقوا على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة وأما الحادث فقد اختلفوا فيه فذهب الشيخ ومن تبعه الى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين مثلا وهو المعنى بقولهم يتعدد العلم بتعدد المعلوم وقد يقال لو تعلق الواحد منه بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له ولا يخفى ضعفه جدا وذهب بعض الاصحاب الى أنه يجوز بل يجب واستدل عليه بأن العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك وهكذا لا الى نهاية فلو لم تكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم حصول علوم غير متناهية لكل من علم شيأ واحدا ولا يخفى ضعف هذا أيضا (قوله أو صفة ذات اضافة الخ) أورد عليه أن عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة

عن الصفة لا تجعلها متعددة متكثرة (و) الأدلة السمعية دالة على أن (محله) أي العلم الحادث (القلب) وإن لم تتعين هو لذلك عقلا بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر شاء (إلا أن الكلام في القلب) والظاهر من كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لكل حيوان بل الروح الذي به امتاز الانسان (ولا كلام في توسط الآلات) أي المشاعر الظاهرة والباطنة (في) العلم بالجزئيات) وسيجيء إن شاء الله تعالى في باب الجواهر تفصيله (ومناط التكليف) الشرعي (القوة الحاصلة عند العلم) الحاصل بسبب احساس الجزئيات والتنبه للمشاركات والمباينات (ببعض المعلومات) الكلية (الضرورية) فإن النفس إذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها ولاحظت نسبة بعضها إلى بعض استعدت لأن تفيض عليها من المبدإ الفياض صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية (بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات) بأن يرتب الضروريات فيكتسب النظريات منها (وهي القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة) حتى لا يتوجه التكليف على فاقديها من المجانين والصبيان والبهائم * (ومنها) أي من الكيفيات النفسانية

لا يستلزم الجواز في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع لدليل خارجي كذا قيل (قوله الحاصل بسبب احساس الجزئيات الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان مناط التكليف هو العقل والمراد به ههنا هو العلم ببعض الضروريات الكلية اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل وليس هو العلم بالنظريات لانه مشروط بالعقل فيلزم تأخر الشئ عن نفسه ولا العلم بجميع الضروريات والا لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطه من التفات أو تجربة أو تواتر أو نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان ويمنع بطلان اللازم أيضا فان العاقل قد يكون بلا علم

(الارادة وهي كسائر الوجدانيات) في أنه (يسهل معرفتها) ومعناها واضح عند العقل غير ملتبس بغيرها (ويعسر تعريفها) بكنه الحقيقة ولهذا اختلف في تفسيرها (وتفارق الشهوة) التي هي توقان النفس نحو الأمور المستلذة (في الوجود) فان الانسان قد يريد شرب دواء كريه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم أن فيه هلاكه (ولشدة تعلقها) أي الارادة (بالقوة الادراكية كتعلق) (الشهوة بالطبيعة) فهذا أيضا يدل على تغايرهما (قيل) في تفسير الارادة (هي اعتقاد النفع) والقائل كثير من المعتزلة لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السواء فاذا حصل اعتقاد النفع في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (أو ميل يعقب ذلك) الاعتقاد واليه ذهب بعضهم لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل (أو العلم بما هو عند العالم كمال وخير) كما هو مذهب الفلاسفة فانهم لما ذهبوا الى أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار وعلموا أن في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاق الأفعاله بالجمادات حاولوا اثبات كونه موجبا فزعموا أن الارادة عبارة عما ذكر واعترض عليهم بأن الارادة لو كانت نوعا من العلم

كما في النوم فالاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بها يتمكن من اكتساب النظريات وقد يقال انها قوة حاصلة عند ادراكات الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات (قوله ومعناها واضح الخ) أى سهل المعرفة باللوازم لكن عسيرة بالكنه (قوله فهذا أيضا يدل على تغايرهما) أى الارادة والشهوة وقد يفرق بينهما أيضا بأن الارادة تتعلق بالارادة بأن يريد الانسان ارادته لشئ بخلاف الشهوة فانه لامعنى لاشتهاء الانسان شهوته كذا قيل (قوله مالم يحدث هذا الميل الخ) وأجيب بأن ما ذكر من الميل انما يحتاج اليه فيمن لايقدر على تحصيل الشئ قدرة تامة اما في القادر التام القدرة فيكفى له ذلك الاعتقاد (قوله كما هو مذهب الفلاسفة الخ) والفرق بين الكمال والخير على ما قالوا هو أن حصول

لاختصت بذوى العلم وليست كذلك لان الحركة الارادية مأخوذة فى تعريف مطلق الحيوان (والتفسير) لها (أنها صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل وتركه) كما ذهب اليه أصحابنا لانها غير مشروطة باعتقاد النفع أو ميل يعقبه فان الهارب اذا عن له طريقان متساويان فى النجاة يختار أحدهما بارادته ولا يتوقف على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه أو ميل يعقبه (لا يكشف) هذا التفسير أيضا (عن حقيقتها) لانا لا نسلم وجود صفة كذلك لانه ان تساوت نسبتها الى الطرفين احتيج فى التعلق بأحدهما الى مخصص لامتناع الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام اليه فيلزم الدور والتسلسل أولا فيلزم الايجاب قلنا هى نسبتها الى الطرفين سواء لكنها لكونها تابعة للادراك تعلقها بالفاعل عما

(قوله قلنا هى نسبتها الخ) وقلنا انها لذاتها تقتضى التعلق بما هو راجح عند الفاعل ولا ايجاب لان الفاعل الموجب لا يختلف فعله بخلاف المختار لانه قد يكون الراجح عنده الفعل وقد يكون الترك وذلك لاختلاف المصالح بحسب اختلاف الاوقات اه منه

ما يناسب الشئ من حيث اقتضاؤه براءة لذلك الشئ من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير (قوله لان الحركة الارادية الخ) واجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل أو الترك وهى منتفية عن الواجب (قوله ولا يتوقف على ترجيح الخ) قالوا هذا التفسير كما لا يقتضى كونها من جنس الاعتقاد والميل لا يقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز أن تكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا

الا فيلزم الايجاب

اجيب باختيار الشق الاول

وبالتزام التسلسل في تعلقات ارادة وا

حدة لكونها امورا اعتبارية وهو الذي ارتضاه

بمعنى المحشي لكنه لا يخفى انه على هذا لا يكون تعلق ارادته تعالى

ازليا الا على القول بان تقدم القصد زائد على اثر يمكن القول

بعد ذلك في تعلقات القدرة مع استواء نسبتها الى طرفي المقدور

فلا دليل في على عدم كون القدرة ارادة بان يكون شيء واحد

باعتبار التأثير قدرة وباعتبار الترجيح ارادة

قلنا هي الى حاصل الجواب اختيار الشق الاول وتسليم

الاحتياج الى المخصص واختيار عدم احتياج الى المخصص

آخر حتى يتسلسل او يدور وعدم تسليم لزوم الايجاب

حتى يكون المريد موجبا فافهم

قوله غير مشروط باعتقاد النفع الخ وذلك ان

الارادة توجد بدونهما فلا يكون عين احدهما

ولا مشروطة بها ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما خلافا

اصلا للمعتزلة الذين فرقوها بواحد منهما

شرح مواقف

شرح مواقف

جواز اجتماع ارادة الشئ
لا لزم جواز اجتماع كراهة الشئ
مع كراهة الضد لان ضد ارادة الشئ هو
نفي كراهة ذلك الشئ ولم يتعرض لهذا لعدم كونه
محذورا فيما اذا كان للشئ ضدان فاكثر كالقيام
فان له ضدين اعني القعود والاضطجاع فان
مريد واحد من هذه الثلثة كاره لكل من الآخر
ضرورة دون العكس

ق ولو كانت مخالفة لها الخ تقرير هذا
البيان اذ لو كانت مخالفة لها لجاز اجتماع
كل منهما مع ضد الآخر ولو جاز اجتماع كل
منهما لجاز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة
ضده ينتج لو كانت مخالفة لها لجاز اجتماع
ارادة الشئ مع ارادة ضده لكن اللازم باطل
فكذا المقدم وقوله واجيب الخ جواب
باختيار الاحتمال الثالث
ومنع كلية

الخ م سمى فلا ينفي ان يكون بجواز ان مستندا الصغروية اللازمة

هو راجح عنده (وزعم الاشعري أن ارادة الشيء نفس كراهة ضده) اذ لو كانت مثليها أو ضدها لما جاز اجتماعهما ولو كانت مخالفة لها لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة الضد لأن ضد كراهة الضد نفس ارادة الضد وأجيب بأنا لا نسلم لزوم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز أن يكونا متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ثم لا يخفى أنه ربما يراد شيء ولا يخطر بالبال ضده فضلا عن أن يكره * (ومنها القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة) فخرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية (أو) هي (مبدأ الافعال مختلفة) كما قيل فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عندنا فلا يدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة يعني أنها صفة من شأنها التأثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك ولكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى (والقوة أعم) من القدرة بكلا المعنيين (اذ) هي صفة (هي مبدأ التغيير في آخر من حيث

فيمتنع تعلقها بالارادة كما مر آنفا قلنا نسبتها الى الطرفين بمعنى أن ترجحها لأحد الطرفين لمحض نفسها من غير حاجة الى رجحان واعتقاد نفع في ذلك الطرف فتدبر (قوله ثم لا يخفى الخ) أقول لا يجوز أن يكون مراد الاشعري هو أنه اذا تحقق الشعور بالشيء وبضده يتحد ارادة أحدهما بكراهة الآخر فافهم ثم اعلم أن القائلين بالتغاير اختلفوا في الاستلزام فذهب الغزالي الى أن ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وأجيب بمنع المقدمتين أما الاولى فلجواز أن لا يتعلق كراهة ولا ارادة بالضد ككثير من الامور المشعور بها وأما الثانية فلجواز أن يكون كل من الضدين مرادا من وجه غير وجه الآخر (قوله ولكن لم تؤثر الخ) والنزاع

هو آخر) قيد الحيثية للاشعار بأنه يكفي التغاير الاعتباري قال بعض الأفاضل
لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور هو أن يتمكن الحي من الأفعال الشاقة
ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه
بالارادة والى لازمه أيضا وهو كونه بحيث لا ينفعل سريعا ثم عمم فاستعمل في كون
الشيء مطلقا حيوانا كان أو غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة
الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى مقابل الفعل بمعنى
الحصول وهو المتعارف بين المنطقيين ونقل أيضا من القدرة الى ما هو كالجنس
لها من الصفة المؤثرة المشتركة بينها وبين الايجاب والقوة بهذا المعنى هي مبدأ التغير
(اما مع القصد أو بدونه وكل) منهما (اما مختلفة الآثار) والأفعال (أولا
فالاولى) وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار (القوة
الحيوانية) التي يقال لها القدرة على التفسيرين (والثانية) وهي القوة المؤثرة

في أنها هل هي تسمى قدرة بدون التأثير بالفعل أو لا نزاع في اللفظ والتسمية فتدبر
(قوله قيد الحيثية الخ) أي بعد اعتبار قيد الآخرية المفيد لوجوب التغاير بين
المؤثر والمتأثر (قوله التغاير الاعتباري الخ) مثل بالطبيب المعالج لنفسه واعترض
بأن التغاير فيه حقيقي لان التأثير للنفس والتأثر للبدن فالاقرب التمثيل بالمعالج
نفسه في تهذيب الأخلاق وتبديل الملكات (قوله معناه المتعارف الخ) قال في شرح
المقاصد لفظ القوة يقال لصفة يتمكن الحيوان بها من مزاولة أفعال شاقة ويقابلها
الضعف انتهى فتدبره (قوله الى سببه المسمى قدرة الخ) واما بالنظر الى ما في شرح
المقاصد المذكور آنفا فالى اعم منه (قوله والى لازمه الخ) أي لازم المعنى المتعارف
(قوله بالنسبة الى الفعل) وأما بالنسبة الى الفاعل فبمعنى تمكنه من تحصيل
الشيء مع عدمه (قوله من الصفة المؤثرة الخ) أي أعم من أن يكون تأثيرها بالارادة
أولا فهذا تعميم في سبب المعنى المتعارف على وزان التعميم الذي في لازم ذلك المعنى
المبين بقوله ثم عمم الخ وأنت خبير بأن فيه اضطرابا فالاولى أن يقال معناها

ف رابع العقد

أربعون الى الصنف الدرجة

مع العقد واختلاف الأوتار ه الأولى

ومع اتحادها ه الثانية والصنف

مع اختلاف الأوتار ه الثالثة

الدرجة ٣ بدون العقد ومع اتحادها ه الرابعة

ای الرد بقوله وفيه اه ای قبل الفعل

فهو المطلوب ولا يخفى ان هذا مبني على تسليم وجود القدرة واستمرارها
بتجدد الامثال لان المط ليس مجرد وجود القدرة مع الفعل بل بعد مع
عدم وجودها قبله فكيف يحصل المط

وقد يتم في القدرة التي بها الفعل

لم تتعلق الا حالة اه ای بخلاف ما اذا كانت القدرة قبل الفعل
فانها ح يجوز ان تتعلق بالفعل قبله قبلية آنية حتى لا يلزم تخلف
المعلول عن العلة اذ الممتنع وقوع الانفكاك بينهما لا وقوع العلة في آن
والمعلول عقبه

وهو بيان مطلوبه م ق ك

ولو على هذا التقدير لم توجد قبل الفعل فحصل المطلوب فافهم م

ويمنع تعلق القدرة فثبت ان معنى تعلق القدرة بغير الايجاد الا يرى ان الاشاعرة قائلون بان قدرة العبد متعلقة وغير موجدة للفعل وانه لا الى القول بالايجاد فانه اذا كان وجود القدرة وتعلقها حال وجود الفعل كان الايجاد المتأخر عنها حال وجوده ايضا وان تغايرا اه فيلزم ايجاد الموجود

ثم القدرة الحادثة عند الشيخ واصحابه مع الفعل ووافقه في ذلك كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن راوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم كذا في شرح المواقف

ولا يرد الخ بيان ورود النقض بان يقول الناقض الدليل المذكور الخ اذ لو كانت قبله لانعدمت الخ في القدرة القديمة مع تخلف حكم المدعى م

مع القصد والشعور لكن على نهج واحد هي القوة (الفلكية) المسماة بالقدرة على التفسير الاول (والثالثة) وهي مبدأ الآثار المختلفة لا على سبيل القصد والشعور القوة (النباتية) المسماة بالقدرة على التفسير الثاني (والرابعة) التي هي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة (العنصرية) التي ليست قدرة على شئ من التفسيرين (ثم القدرة الحادثة) انما توجد (مع الفعل لا قبله) اذ لو كانت قبله لانعدمت (لامتناع بقاء الأعراض) فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض (ورد) بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض (بأنها يجوز أن تستمر بتجدد الامثال) الى حال الفعل (كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل) وفيه أن وجود المقدور حينئذ ان كان بالقدرة الزائلة يعود المحذور أو الحاصلة فهو المطلوب (قالوا) أي المعتزلة (لولم يكن القدرة) الا مع الفعل لم تتعلق (الا حال وجود الفعل) ولولم تتعلق الا حال وجوده ومعنى تعلق القدرة به ايجاده (لزم ايجاد

المتعارف مامر آنفا من شرح المقاصد ثم عممت بنقلها الى القدرة المذكورة ثم عممت بنقلها من القدرة الى هذا المعنى اعنى مبدأ التغيير فتأمل (قوله على التفسير الثاني الخ) فظهر أن بين التفسيرين عموما من وجه (قوله والمعلول بدون العلة الخ) هذا كلام الرازى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة ثم أقول لعل مرادهم بكون القدرة مع الفعل لا قبله هو أن الفعل لا بد أن يتعلق بالقدرة عند حصوله ضرورة فلا يصح كون القدرة متقدمة عليه بحيث يكون الفعل حين حصوله غير مقدور وحين عدمه مقدوراً فانه ظاهر الفساد يدل على ذلك ما تمسكوا به أيضاً على مدعاهم من أن الفعل حال عدمه ممتنع كما سبق ولا شئ من الممتنع بمقدور اذا تقرر هذا فالاستدلال المذكور بقولهم لامتناع بقاء الاعراض زمانين والرد عليهم بجواز الاستمرار بتجدد الامثال لا يلائم هذا التحرير بل الرد لا يمس القائل بما ذكر ويصرح بما ذكرنا احتجاج المعتزلة الآتي نقضاً عليهم بلزوم ايجاد الموجود فانه ناظر الى كون الفعل حين

الموجود) وتحصيل الحاصل (و) لزم أيضاً (امتناع التكليف) لأن التكليف به إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل وإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفاً بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق (ورد) الأول بأنه مبني على تأثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم (فبما سبق) ذكره في الباب الثاني من أن إيجاد الموجود بالوجود الذي هو أثر ذلك الإيجاد غير مستحيل وإنما الممتنع إيجاد الموجود بوجود سابق (و) الثاني (بأنه يكفي في التكليف) عند من يقول بكون القدرة مع الفعل (كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة) ولا يلزم أن يكون مقدوراً حال التكليف (كإيمان الكافر بخلاف خلق الجسم) ونحوه مما لا يتعلق به قدرة العبد أصلاً (فعلى الأول) أي القول بوجود القدرة مع الفعل لا قبله (الممنوع) الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة (لا يكون قادراً) إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه

وجوده مقدوراً وبلزوم امتناع التكليف فإنه ناظر إلى كونه حين العدم غير مقدور وحينئذ فالجواب المناسب هو ما ذكره في شرح المقاصد بعد النقض بالقدرة القديمة من أنه إن أرادوا بامتناع الفعل حين العدم امتناعه مع وصف كونه معدوماً فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وإمكان الحصول من القادر وإن أرادوا امتناعه في زمان عدمه فغير مسلم بل هو ممكن اللهم إلا أن يحرر المدعى بما يلائمهما كما حرره الشارح « مد ظله » (قوله ولا يلزم أن يكون مقدوراً حال الخ) هذا إذا اشترط أن يكون المكلف به مقدوراً بالفعل وأما إذا كانت مقدوريته بالقوة كافية للتكليف به فلا نسلم أنه ليس مقدوراً حال التكليف غايته أنه بالقوة لا بالفعل فظهر أن مرادهم من نفي القدرة قبل الفعل نفي تعلقها به بالفعل لا بالقوة وبما قررناه ظهر لك حال الجواب المناسب أيضاً فتفطن فإن تحرير المقام مما تفردنا به (قوله إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه الخ) الظاهر الملائم لما حررناه هو أن مقصودهم من ذلك هو أن الممنوع

(كالزمن) الذى هو عاجز عن الفعل وعلى القول الثانى الممنوع ليس كالزمن بل هو قادر والمنع لا ينافى القدرة وانما ينافى المقدور وذلك الفرق الظاهر بين الصحيح الممنوع من الفعل والزمن الذى أصابته آفة القدرة قلنا لا فرق الا بجريان عادة الله تعالى بخلق القدرة فى الممنوع المقيد حال ارتفاع القيد لأن ارتفاعه معتاد وعدمه فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد (وكذا) على الاول (القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين) لانها مع الفعل ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر (والحق أن القدرة بمعنى القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة) وهى التى بحيث اذا انضمت اليها ارادة أحد

من الفعل ليس قادرا بالفعل اذ لا فعل حينئذ حتى يتعلق قدرته به وأما القدرة بمعنى مبدا التغيير فلم ينكروا وجودها فى الممنوع فاثبته أنها لا تتعلق الا عند الفعل فلا نزاع معنى مع المعتزلة (قوله وانما ينافى المقدور الخ) هذه عبارة المصنف فى شرح المقاصد نقلا عن المعتزلة والمعنى أن المنع من الفعل لا ينافى وجود صفة القدرة فى الممنوع وانما ينافى مقدورية المقدور أى تعلق القدرة به والا فليس له معنى محصل فاتضح حديث عدم النزاع (قوله للفرق الظاهر الخ) واستدل عليه أيضاً بأن المقيد الممنوع لم يلحقه تغير فى ذاته وصفته فقدرته موجودة عند القيد اذ هى من صفات نفسه بخلاف العاجز وأجيب بمنع عدم التغير فى الصفة (قوله الا بجريان عادة الله الخ) هذا الجواب وجواب الاستدلال الذى مر آنفا يدلان بظاهرهما على ان النزاع بين الفريقين معنوى فتدبر (قوله مغاير لما نجده عند الخ) ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير المخصصة لذاك كما يصرح به قريبا (قوله والحق الخ) هذا توفيق بين الفريقين أخذه من كلام الامام حاصله أن القدرة بمعنى نفس القوة التى هى مبدأ التغيير كائنة مع الفعل وقبله وبعده سواء كان بقاؤها بنفسها أو بتجدد الامثال وأما بمعنى القوة المأخوذة مع جميع شرائط تأثيرها أو تسببها العادى التى من جملتها تعلقها بالمقدور

الضدين حصل ذلك الضد (تأثيراً) عند المعتزلة (أو تسبباً عاديًا) عند الاشاعرة (توجد مع الفعل وقبله وبعده و) بمعنى القوة التي تكون (مع جميع شرائط التأثير) أو التسبب العادي (لا يكون الا معه) وتمتنع تعلقها بعقدورين فان الشرائط لهذا غيرها لذاك هذا وكان ذلك مبني على منع امتناع بقاء الاعراض فافهم * (والعجز) المقابل للقدرة (قيل هو) وجودي (ضد القدرة) للقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته وما هي الا أن في الزمن صفة وجودية هي العجز وليست في الممنوع (فلا يتعلق الا بالموجود) لان تعلق الموجود بالمعدوم خيال محض فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ورد بانه بعد تسليم كونه وجوديًا مكابرة فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا أطبق العقلاء على أن عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم (وقيل) هو (عدم ملكة للقدرة) (للقطع بأن عجز المتحدين) بمعارضة القرآن (انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم لا عن السكوت وعدم الاتيان بالمثل لأن العقل يحكم بأن المعارضة انما هي

(قوله وكان ذلك مبني على منع الخ) يعني أن ما ذكر من أن نفس القوة المذكورة توجد مع الفعل أو قبله وبعده انما يتم على القول بجواز بقاء الاعراض والا فهي عرض لا يبقى زمانين على قاعدتهم هذا وانت مما حررناه لك سابقاً فهمت أن مدعاهم ليست مبنية على امتناع بقاء الاعراض بل بقاؤها بالتجدد يكفي فيما هم بصدده ولعل الأمر بالفهم للاشارة الى ما ذكرنا فتدبره فانه دقيق (قوله فالزمن عاجز الخ) أي عن أن يدفع القعود عن نفسه لا عن أن يأتي بالقيام المعدوم (قوله بعد تسليم كونه وجوديا الخ) فان كونه وجوديا ممنوع لجواز أن يكون عدم ملكة كما يأتي (قوله لا عن السكوت الخ) أي لا عن دفع السكوت فانهم قادرون

فلا يتعلق الا بالموجود ظ التفريع مشعر بان علة عدم التعلق بغير الموجود هو كونه ضداً للقدرة فيعلم منه ان القدرة ايضاً لا تتعلق الا با لموجود لا يقال ان القدرة تتعلق بالترك كالفعل لانا نقول المراد با لمعدوم ما كان منتفياً عن صاحب القدرة والعجز ولهذا مثلوا بالاتيان بالمثل فافهم

لان تعلقه الموجود آه دليل الكبرى المطوية حقيقة واشير الى الصغرى بالمتفرع عليه والتقدير لانه موجود وكل موجود لا يتعلق الا بالموجود لانه آه واما ظاهراً فهو دليل تفرع النتيجة مما اشير به الى الصغرى

كالعلم والارادة فانهما يتعلقان بالمعدوم في العالم والمريد كما يتعلقان بالمعدوم في نفسه نعم يمتنع تعلق القدرة بالعدم الازلي وبالعدم الطارئ ايضاً على القول بان العدم لا يكون اثراً قطعاً

كما حققت في غير موضع فلا يلزم قيام الرهق بالرهق [illegible] قد اجيب بتجدد الامثال ان يكون وجهه انه لو لم يمتنع بقاء الاعراض وكان لهذا امر بالفهم ويحتمل امتنع ان يكون القدرة مع جميع شرائط التأثير فيلزم لا استحالة تخلف المعلول عن العلة ه

عم الكلام مع اشتراكهما في عدم التمكن كون التمكن من الفعل بعد ما في الممنوع ظ على ان الاثر مرة فانه اذا لم يوجد في القدرة لم يوجد في سببها الذي هو التمكن على ان الاثر انما على ان المقدرة فلو وجد المانع مع انه ه وجود السبب تمكنه فيه فتامل

دلت في الممنوع ولا يحكم ان يجعل التزيق القدرة عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجود مانع الممنوع فان الممنوع قادر على [illegible]

قوله ولهذا اطلق [illegible] السلف الخ يعني انه لو لم يتعلق العجز بالعدم يلزم عدم عجز فيه [illegible] المحدث عن معارضة القرآن اذ يلزم الا يكون عاجزاً عن الاتيان بمثله [illegible] عن عدم الاتيان بمثله والاتفاق [illegible] الاجماع على عجزه عن الاتيان بمثل المعدوم [illegible] في المحدث [illegible]

الخ
الصفة الوجودية
الموجودة في الزمن دون
الممنوع من النقل و عدم القدرة
م

ف لم يجعله مشتركا
اشارة الى دافعة الشرطية المطوية

نزتر البكى لو كان لفظ الجن مشتركا بينهما البتل اشتراكه الينا لكنه لم يشتر

فلم يكن مشتركا بينهما م

٢٤٣

بالامثال لا باعدامها وحديث التفرقة بين الزمن والممنوع معكوس بأن في الممنوع
صفة وجودية هي القدرة دون الزمن (وجعله) أي لفظ العجز (مشتركا بين
المعنيين) حتى يكون الزمن عاجزا عن القعود بالمعنى الاول دون الثاني وعن القيام
بالمعنى الثاني دون الاول (خلاف اللغة) لم يجئ نقله مشتركا فالكلام في المتعارف
الشائع الاستعمال (والقدرة تضاد الخلق) وهو ملكة يصدر عن النفس
بسببها أفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون
خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي هو مبدأ أفعال الجوارح بسهولة ولما
كانت القدرة يصدر منها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى الفعل
والترك على السواء حكم بأنها تضاد الخلق (لما أن أفعاله) كانت صادرة بسهولة
(بلا) تقدم فكر و(روية) ولا يكون صالحا لأن يقع به الطرفان فمعنى تضادهما

على مطلق النطق وانما عجزهم عن النطق المخصوص الذي هو مثل القرآن وهو معدوم
بل ممتنع فالسكوت عن المثل وترك الاتيان به موجود ومقدور لهم (قوله وحديث
التفرقة الخ) يعني سلمنا أن بين المعارض والممنوع تفرقة لكنها ليست تفرقة موجبة
لكون العجز ضد القدرة بل هي تفرقة بعكس ما ذكرتم موجبة لكونه عدم ملكة
القدرة (قوله بين المعنيين الخ) اى بين الصفة التي تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون
وجوديا وبين عدم القدرة فيكون عدميا (قوله لم يجئ نقله مشتركا الخ) أي لا بحسب اللغة ولا
بحسب العرف كما في شرح المقاصد لئن قيل نقل الاختلاف في معناه يقتضي اشتراكه لان
كلا من المخالفين يدعي اطلاقه على ما ادعاه (قلت) ذلك انما يتم لو لم ينكر كل منهما
اطلاقه على المعنى الذي يقول به الآخر وليس كذلك فان الحاصل هو أنهما متفقان
على أن لفظ العجز ليس مشتركا بل له معنى واحد لكنهما مختلفان في أن ذلك المعنى
الواحد هو وجودي أو عدمي فيكون قوله وجعله مشتركا الخ جوابا عما يقال لم لا يجوز
أن يكون الخلف بينهما راجعا الى اللفظ فانه وان سلم أن القول بأنه عدم ملكة

تضاد أحكامهما (وهل) هي (تضاد النوم فيه تردد) لاختلاف في جواز بعض الافعال من النائم وامتناع البعض واختلفوا فيما يصدر عنه فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا الى أنه مقدور له والنوم لا يضاد القدرة وقال الاستاذ أبو اسحق بالتضاد وتوقف القاضي أبو بكر وكثير من أصحابنا * (ومنها) أي من الكيفيات النفسانية (اللذة والألم) وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات (وقد يفهم من تفسيرهما) قصد الى تعيين المسمى (بادراك الملائم والمنافر من حيث هما كذلك) أي ملائم ومنافر لان الشئ قد يكون ملائما من وجه دون وجه واللذة ادراكه من حيث انه ملائم والألم ادراكه من حيث انه منافر (أنهما نوعان من الادراك) اعتبر فيهما الاضافة الى الملائم والمنافر (على احتمال أن يراد) من الادراك (الاصابة والوجدان والوصول الى ذات المدرك لا الى مجرد صورته لان تخيل اللذيذ غير اللذة واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل بحصول ذاته) (وبعضهم على أن اللذة خروج عن

(قوله لا الى مجرد صورته الخ) كما في الادراك المذكور سابقا المعدود في أقسام الكيفيات اه منه

لا يلزمه القول بأن هناك أمرا وجوديا لكن القول بأنه وجودي يلزمه القول بأن ذلك الوجودي ليس بقدرة فان كلا من المضادين كما يصدق عليه أنه أمر وجودي يصدق عليه أنه ليس هو المضاد الآخر فلا يطلق لفظ العجز عند القائل بأنه وجودي تارة على ذلك الوجودي وتارة على لازمه أعني عدم القدرة كما يقال ذلك في لفظ المرض على ما يأتي وحاصل الجواب ان الاطلاق على المعنيين لم ينقل حتى يجعل النزاع لفظيا فتدبر جدا (قوله تضاد أحكامهما الخ) يعني يمتنع اجتماعهما على فعل من جهة واحدة لان الشئ قد يكون ملائما الخ فادراكه من جهة الملاءمة لا يكون لذة كالصفراوى لا يلتذ بالحلو وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره وينفر عن الادوية مع أنها تلائمه وتنفعه (قوله والوصول الى ذات المدرك الخ) والظاهر من كلامهم هو أن اللذة لا تتم بحصول الصورة المساوية الذهنية للذيذ فقط

قوله: بادراك الملائم الخ. وعندي ان المراد بالملائم والمنافي الامر اللذيذ والكريه كالحلاوة والمرارة والمراد بالمدرك في عبارة الشارح ذلك ايضا والمراد بالاصابة والوجدان في كلام المحشي والتكيف والادراك والنيل في كلام الشارح واحد هو الوصول الى ذات المدرك اعني الامر اللذيذ لا الى شبحه ومثاله وكان الاستاذ رحمه الله انما حكم بان المراد بالملائم التكيف وفسر المدرك في كلام الشارح به لزعمه ان التكيف في عبارة المواقف مثال للملائم وليس كذلك بل هو مثال للادراك الذي بمعنى الاصابة والوجدان فبما ذكرنا ظهر ان الادراك الاول في اللذة والالم العقليين ليس بلذة والم اذ هو وصول الى شبحه ومثاله بل هو الامر اللذيذ كالحلاوة وانما اللذة والالم الادراك والوصول الى ذات ذلك الادراك

انتظر
اعـ
بـ رحمه الله

كان المراد بالملائم مثلا تكيف الذائقة به ثم المراد بقول المحشي الاصابة والوجدان هو ذلك النيل فتدبر

قوله: على احتمال الخ. وفي حواشي شرح المواقف انه لا بد في تحقق كل من اللذة والالم في قسمي الحسي والعقلي من ادراكين سابق للحاسة في الحسي وللنفس في العقلي ولاحق للنفس فيهما فاذا ادركت الذائقة حلاوة فادراك النفس لذلك الادراك وملاحظتها له هو اللذة الحسية واذا ادركت النفس صورة مطابقة فملاحظتها لذلك الادراك هو اللذة العقلية والادراك اللاحق في القسمين ادراك علمي ولذة او الم والسابق فيهما هو الذي يحتمل ان يكون بمعنى الاصابة والوجدان ومقتضى كلام المحشي ان الادراك واحد وانه يحتمل ان يكون بمعنى الاصابة والوجدان لا يقال هذا انما يتم اذا كان الملائم بمعنى الامر اللذيذ لا التكيف وهو ممنوع لجواز ان يكون المعنى بادراك النفس ادراكها تكيفها او تكيف الحاسة بالامر اللذيذ او الكريه فيوافق ما مر من لزوم تحقق الادراكين لانا نقول حمل الادراك المتعلق بالملائم على الاصابة والوجدان يأبى عن حمل الملائم على التكيف فانه لا يقول احد ان ادراك النفس المتعلق بالتكيف بمعنى الاصابة

الكنجولي

ويدرك حصول
لم الخ بهذا الكلام لا
يناسب ما مر من حواشي شرح الواقف
من لزوم تحقق الادراكين في حصول اللذة
ولم يقل ويدرك ادراك بل قال ويدرك حصول
اشارة الى ان الادراكات بعد نفي الحصول
والوصول وفي على ذلك قوله الآتي والالم
النيل هو انه يحصل له الى آخره

ق الانا شتغلت بظواهر الاجسام في الحلاوة
والمرارة مثلا ثم هذا الحصر صحيح ولكن الحس
بعد ذلك لتتعلق بمتنه ام باطل لا نظر الى الاجسام
فيحكم انه ينال الحس الى كنهه ايضا فمن ابن
التشبيه ولعل كهذا قال المحقق الفاضل الابطل
في هذا ثم النظر في هذا الدليل هو ترى
فيه غير الاحتمال واذا حصل الاحتمال
بطل الاستدلال انتهى
ان الاحتمال المتبادر الى النتيجة
ولعدمه فافهم

اي الجزم بتبادره الى النتيجة

الحالة الغير الطبيعية) وهو معنى الخلاص عن الألم كالاكل فانه دفع لألم الجوع وأبطله ابن سينا بأنه قد يحصل اللذة من غير سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب (وكل) من اللذة والالم (اما حسي) كتكيف العضو الذائق بالحلاوة أو المرارة (أو عقلي) كأن يتمثل في العقل ما يتعقل تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام ولا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل وانه يدركه ويدرك حصوله له فاذن يتلذذ بادراك هذا الكمال وهذا هو اللذة العقلية والألم العقلي هو أن يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد (وهو) أي العقلي منهما (أقوى) لأن العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الأجسام فيكون الادراك العقلي أقوى وأتم فكذا اللذة والألم التابعان له فان قيل الحسي من اللذة والألم ينبغي أن يعد من الكيفيات المحسوسة دون النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يتلذذ بها أو يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا وأما نفس اللذة والألم التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها هذا والظاهر أنهما ليسا من جنس الادراك والنيل وان كانا مشروطين بهما لكنهما كيفيتان

ولا بحصول ذاته فقط بل انما تتم بكليهما يعني الادراك الوصولي النيلي وهو المراد بالاصابة والوجدان فقوله بحصول ذاته أي بوصوله الادراكي (قوله ولا شك أن الكمال الخ) قد سبق الفرق بين الكمال والخير وانه يدركه الخ أي يحصل له ذلك المعقول بحقيقته لان العقل يصل الى كنه الخ فما مر من الوصول الى ذات اللذيذ هو بمعنى الوصول الى حقيقته المحققة في نفس الامر أعم من أن يكون الى كنهها أو ظاهرها وهذا بيان كونه أقوى كيفية وأما بيان كونه أقوى كمية فهو أن عدد تفاصيل المعقولات أكثير بل يكاد أن لا يحصى (قوله والظاهر أنهما ليسا من جنس الخ) قد سبق أنهما لا تتمان بواحد من الادراك والنيل بل لا بد لتحققهما من [illegible] وأما

عارضتان للنفس ولو في الحسي (والحسي من الألم سيما اللمس يسمى وجعا) فان لفظ الوجع مختص بالحس في العرف بل قال المصنف الظاهر اختصاصه باللمس على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام أئمة اللغة أنه مرادف للألم * (ومنها الصحة والمرض فالصحة ملكة أو حالة) ليست أو كائنة للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض الا أنه قدمها للاتفاق على كونها صحة دون غير الراسخة فقيل إنها صحة أيضا وقيل واسطة وقوله (يصدر عنها الافعال) يشعر بأن المبدأ هو تلك الكيفية وقوله (من الموضوع لها) يشعر بأنه الموضوع المراد به البدن أو العضو والجواب عنه بوجهين أحدهما أن الصحة مبدأ فاعل والموضوع قابل والمعنى يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما أن الموضوع فاعل والصحة واسطة والمعنى تصدر لأجلها وبواسطتها وقوله (سليمة) حال من الافعال والسلامة في الافعال محسوسة وفي البدن غير محسوسة فعرف الثانية بالأولى لكونها أجلى فلا دور (والمرض ملكة أو حالة مضادة لها) أي للصحة فهو كيفية يصدر عنها الافعال غير سليمة فيكون وجوديا (وقيل عدم ملكة لها) فحينئذ لا يكون من الكيفيات وقد يوفق بين القولين

أنهما هل هما نفس الادراك الوصولي الذي هو بطريق النيل أو مترتبان عليه ففيه تردد فتدبر (قوله الا أنه قدمها الخ) أي في الذكر مع أنها متأخرة في الوجود حيث يكون أولا حالا ثم ملكة (قوله للاتفاق الخ) ولأنها لرسوخها أشرف من الحال ثم التعريف انما يتناول صحة الحيوان دون النبات لان الملكة والحال من الكيفيات النفسانية الحيوانية فما قيل إنه يتناول صحة النبات أيضا فمبني على أن يراد بهما الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو بالنفس أعم من الحيوانية والنباتية (قوله والسلامة في الأفعال الخ) جواب عما قيل ان تعريف الصحة بما ذكر دوري وذلك لذكر قيد السلامة المرادفة للصحة فيه وحاصله أن المعرف صحة البدن والعضو

بأنه عند المرض تزول كيفية الصحة وتحدث كيفية أخرى فإن جعل المرض عبارة عن عدم الأولى فبينهما تقابل العدم والملكة وإن جعل عبارة عن نفس الكيفية الثانية فتقابل التضاد وكأنه مبني على أن لفظ المرض مشترك بينهما أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر (وقد يتسامح) فيهما (بجعلهما من المحسوسات) لكون الأفعال الصادرة عنهما من المحسوسات (ثم إذا اعتبر فيهما سلامة جميع الأفعال وآفة الجميع كانت بينهما واسطة) ليست صحة ولا مرضا (كما للأطفال والمشايخ والا) يعتبر فيهما ذلك (فلا) واسطة هذا (الثالث) من أقسام الكيف (الكيفيات المختصة بالكميات) وهي التي ليس عروضها بالذات إلا للكم متصلا كانت (كالاستقامة والانحناء) العارضين (للخط و) كالتقعير والتقبيب) العارضين (للسطح) أو منفصلا (كالزوجية والفردية) العارضين (للعدد) ثم إنها تكون مفردة كما مر (و) مركبة (كالخلقة أعني مجموع الشكل واللون الذي بحسبه) أي بحسب المجموع (يوصف الشيء بالحسن والقبح) كأن مبني عد ذلك المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات على ما قيل من

(قوله وكالخلقة) أعاد الكاف لمغايرتها لما قبلها في الافراد والتركيب اه منه

وهي غير محسوسة والمأخوذ في التعريف صحة الأفعال وهي محسوسة فلا دون (قوله وكأنه مبني الخ) وكأنه مبني على نقل استعمال لفظ المرض في المعنيين بحسب اللغة والعرف (قوله ليست صحة ولا مرضا الخ) ليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض فإنها كثيرة كالعلم والحياة والقدرة ونحوها بل الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض بل يصدق على أنه ليس بصحيح ولا مريض (قوله والا يعتبر فيهما ذلك الخ) أقول وعلى عدم اعتبار سلامة الجميع وآفة الجميع تكون الكيفية التي هي حالة تصدر عنها الأفعال الخ واسطة عند من اعتبر الرسوخ في الصحة والمرض كما سبق فلا يتم قوله فلا واسطة لكن المقصود واضح فافهم (قوله كأن مبني عد ذلك المجموع الخ) إشارة إلى جواب ما استشكل به عد

أن اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملوناً أن سطحه ملون ولا تنافى بين كونها كيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم فان قيل لو اعتبر التركيب لكان هناك أقسام لا تتناهى مع أنهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها أنواعاً قلنا لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية بها أي اتصاف الجسم بالحسن والقبح عدوه نوعاً على حدة وفى شرح المقاصد أن كلامهم متردد فى أن الخلقة مجموع الشكل واللون أو كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا أقرب الى جعلها نوعاً على حدة (وكالزاوية وهى هيئة احاطة الخطين بالسطح) العارضة تلك الهيئة (عند الملتقى) أى ملتقى الخطين من غير أن يتحدا خطاً واحداً فانه ان اتصل خطان على نقطة

(قوله وكالزاوية الخ) أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع فى تفسيرها اه منه

هذا المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات من أن أحد جزأيه أعنى الشكل وان كان منها بناء على كون الشكل عبارة عن هيئة احاطة حد أو حدود بالجسم كما فى الكرة المحيط بها سطح واحد والمثلث والمربع الحاصلة من احاطة خطوط والزاوية الحاصلة من احاطة خطين لكن لاخفاء فى أن جزأه الآخر أعنى اللون من الكيفيات المحسوسة التى جعلناها مقابلة للكيفيات المختصة بالكميات وحاصل الجواب ظاهر وقد يقال لانسلم أن اللون من خواص السطح فانه قد ينفذ فى عمق الجسم فتدبر (قوله لكان هناك اقسام الخ) مثل اللون أو الضوء مع الاستقامة أو الانحناء أو الزوجية أو الفردية الى غير ذلك (قوله أو كيفية حاصلة الخ) أو الشكل المنضم الى اللون كما فى شرح المقاصد (قوله وهذا أقرب الى جعلها الخ) لانه اذا كانت عبارة عن مجموع الشكل واللون تكون وحدته من حيث التركيب الاعتبارى من شيئين مختلفين بالنوع بخلاف ما اذا كانت عبارة عن الكيفية الحاصلة منهما فانها واحدة بالحقيقة وان كانت حاصلة من مختلفين وحينئذ عدها من المركبات باعتبار حصولها من المركب لأنها مركبة فى نفسها فتدبر (قوله وكالزاوية الخ) كتب « مد ظله » على قوله وكالخلقة أعاد الكاف لمغايرتها لما قبل فى الافراد والتركيب

فى سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة إنحدابية فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية (وما قيل أنها سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة) من غير أن يتحدا كذلك والمراد أنها ما يلى تلك النقطة من السطح فيظن من هذا أنها من الكميات وليس كذلك إذ الزاوية قد تنعدم بالزيادة بخلاف الكم (ففيه تسامح) مبنى على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون مثلا المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع (الرابع) من الأقسام (الكيفيات الاستعدادية) التى هى من جنس الاستعداد كما قال (وهى استعداد شديد على أن ينفعل) أى تهيؤ لقبول أثر ما بسهولة وسرعة (ويسمى ضعفا) ولا قوة (كالممراضية) واللين (أو) على أن (لا ينفعل)

انتهى وكتب أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع فيها انتهى (أقول) الظاهر أن الزاوية لما كانت من أقسام الشكل كامر والشكل معدود من المفردات دون المركبات أعاد الكاف عليها اشارة الى مغايرتها للحلقة فى الافراد والتركيب لكن بعكس مغايرة الحلقة لما قبلها وأما تأخيرها عن نظائرها المفردة فلطول الكلام فيها فتبصر (قوله فيظن من هذا أنها الخ) يستفاد منه أن ظنهم هذا متفرع من التفسير بالسطح المذكور مع أن الامر بالعكس حيث قال فى شرح المقاصد ذهب بعضهم الى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح أحاط به خطان الخ انتهى (قوله اذ الزاوية الخ) حاصله المعارضة بأن ما ذكرتم من قبول القسمة وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه (قوله اذ الزاوية الخ) وقد يجاب بأنا لا نسلم ان قبولها للقسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح (قوله كما يريدون بالشكل المشكل) توهم البعض من تقسيم الشكل الى الدائرة والمثلث وغيرهما ثم تفسير الدائرة بأنها سطح يحيط به خط فى وسطه نقطة الخ وتفسير المثلث بأنه سطح أحاط به ثلاثة خطوط أن الشكل هو نفس السطح فيكون كما والجمهور على أنه هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد أو الحدود كما مر فيكون كيفا لا سطحا وتفسيره بالسطح فيها

وبقاوم أى بمنع المقاومة وبطء الانفعال (ويسمى قوة) ولا ضعفاً (كالصحاحية والصلابة وهى الكيفية التى بها صار الجسم بحيث لا يقبل المرض

(فصل فى الأين) أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون الا الأين ولذا قدمه على سائرها أو لكثرة مباحثه (وهو) عند المتكلمين (الكون) أى الحصول (فى الحيز) ثم انهم حصروه فى أربعة أنواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (فان اعتبر حصول جوهر) فى حيز (باعتبار جوهر) آخر (فاما ان يمكن تخلل) جوهر (ثالث بينهما فافتراق) وانما اعتبر امكان توسط ثالث ليشمل افتراق الجوهرين بتوسط الخلاء (والا) يمكن ذلك (فاجتماع وان لم يعتبر) حصول جوهر فى حيز بالنسبة الى آخر (فان كان

انما هو لانهم أرادوا بالشكل فيه المشكل اذ الشكل على معناه الحقيقى أعنى الهيئة المذكورة انما ينقسم الى الاستدارة والتربيع والتثليث دون ماذكر فان قيل كيف يكون كيفا والنسبة مأخوذة فى مفهومه قلنا لانسلم ذلك انما يتم لو كان المذكور فى تفسيره حدا حقيقيا وما يقال من أنه من قبيل الوضع لان هيئته حاصلة من نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض مردود بأن الحدود عبارة عن النهايات والانقطاعات كما مر فليست أجزاء للجسم ولا لغيره فافهم (قوله ويسمى قوة الخ) ان قيل قد سبق أن القوة قد تقال على صفة بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة وقد تقال لمبدإ التأثير كالحرارة فانها مبدأ الاحراق والاولى من الكيفية النفسانية والثانية من الكيفيات المحسوسة فكيف تعد من الكيفيات الاستعدادية قلنا الاصح كما مر هو أن أقسام الكيفية ليست متنافية بالذات بحيث يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر بل يجوز أن تعد القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونهما قوة شديدة فاعلة من الكيفيات الاستعدادية كما أن الاستقامة والانحناء ونحوهما مختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

مسبوقاً بحصوله فى ذلك الحيز فسكون أو) كان مسبوقاً به (فى) حيز (آخر فحركة) وعلم من تقييدهم الحصول بالحيز أنهم لا يثبتون الحركة فى سائر المقولات وعلى ما ذكر من بيان الاكوان الاربعة لو فرضنا أنه تعالى خلق جوهراً فرداً ولم يخلق معه آخر (فالحصول) لذلك الجوهر (فى آن الحدوث خارج) ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق (وقيل بل سكون) لكونه مماثلاً للحصول الثانى فى ذلك الحيز لاشتراكهما فى كون كل منهما موجباً للاختصاص بذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد غير مشروط فيه ورد بمنع التماثل

أيضاً كذا قالوا (قوله أو كان مسبوقاً به فى حيز الخ) فيكون السكون حصولاً ثانياً فى حيز أول والحركة حصولاً أول فى حيز ثان لكن أولية الحيز فى السكون لا يلزم أن تكون تحقيقاً بل تكون تقديراً كما فى الساكن الذى لا يتحرك أصلاً ولا يحصل فى حيز ثان وكذا أولية الحصول فى الحركة قد تكون تقديراً لجواز أن ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع أنه حركة وفاقاً أجيب بأنه انما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الخروج نفس الحصول الاول فى الحيز الثانى والحق أنه نفسه فان الحصول الاول فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه (قوله ليس بحركة ولا سكون الخ) اما أنه ليس باجتماع ولا افتراق فلأنه فرض انفراده وأما أنه ليس بحركة ولا سكون فلأن حصوله فى آن الحصول ليس مسبوقاً بحصول آخر لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر (قوله لكونه مماثلاً للحصول الثانى الخ) واليه ذهب جمع قالوا حقيقة الاكوان هو الحصول فى الحيز واللبث ونحوه من الامور الزائدة الخارجة عن الحقيقة وحينئذ لا يتم ما ذكر فى طريق الحصر بل طريقه أن يقال ان الحصول فى الحيز ان كان مسبوقاً بحصوله فى حيز آخر فحركة والا فسكون ليدخل الحصول آن الحدوث فى السكون وأورد عليه أنه وان دخل فيه ذلك لكن

والاشتراك المذكور ليس أخص صفاتهما كيف والحصول الأول في الحيز الثاني حركة وفاقا ولو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم أن يكون هو أيضا حركة ولا قائل به فإن أجيب بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الأول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الثاني دون الأول ثم انه اختلف في أن التمايز والتغاير بين الاكوان ذاتي أو اعتباري (والحق أن حقيقة الكون) وهو الحصول في الحيز (في الكل واحدة وانما التمايز بالحيثيات) والاعتبارات لا الفصول المنوعة

(قوله فيصدق على الأول الخ) يعني الدليل المذكور للقول بأن الحصول في آن الحدوث سكون جار في الحصول الاول في الحيز الثاني فيكون هو أيضا سكونا فيرد عليه أن الحصول في الحيز الثاني الخ فحينئذ ان أجيب عنه بأن عدم الخ قلنا في رد هذا الجواب فكذا الخ اه منه

(قوله فيصدق على الثاني دون الأول)وهذا وإن كان صادقا على الحصول في آن الحدوث لكن من قال بأنه خارج قال باشتراط اللبث في السكون اه منه

يخرج عنه السكون بعد الحركة اذ يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر فيكون حركة فالاولى أن يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون فيدخل الحصول آن الحدوث والسكون بعد الحركة لكن يخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة أعني التي هي أجزاء الحركة فلا يصح ما قالوا ان الحركة مجموع سكنات فظهر أن اعتبار عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر مصحح ادخال الحصول آن الحدوث في السكون وليكن هذا في ذكرك فانه نافع فيما يأتي منا ثم قالوا كون أجزاء الحركة سكنات مبني على ماذهب اليه البعض من أن الحصول الاول في الحيز الثاني يماثل الحصول الثاني فيه وهو سكون اتفاقا فكذا الاول فيكون هذا الزاما على من قال بتماثل الحصول الثاني في الحيز الاول ثم اعترض

ولا يوجب ذلك اختلافا فى الماهية بل ولا فى الهوية الشخصية (حتى إن)

ملبسه الآمدى بما ذكره الشارح بقوله ورد بمنع التماثل الخ وحاصله انا لا نسلم تماثل الحصولين فى الحيز الثانى والالزم القول بكون الحصول الثانى فيه حركة كما أن الحصول الاول فيه حركة اتفاقا ولا قائل به فان أجيب من هذا المنع بأنه يمكن ان يقال ان الحركة قد أخذ فيها عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز فهى تصدق على الحصول الاول فى الحيز الثانى دون الثانى فيه نقول يمكن أن يعتبر فى السكون عدم الاتصال لحيز آخر فيصدق على الحصول الثانى فى الحيز الثانى دون الاول فيه فلا يتم القول بكون الحصول الذى هو جزء الحركة سكونا لانه حصول أول فى الاحياز المتلاحقة فظهر أن قول الشارح «مد ظله» فان أجيب بأن عدم المسبوقية الى قوله قلنا الخ هو هذا الذى نقلناه وهو بحث متعلق بالاكوان التى هى أجزاء الحركة التى جعلت سكنات وليس متعلقا بالكون الذى هو فى آن الحدوث كما يصرح به صنيع الشارح «مد ظله» فانه غير مستقيم اذ اعتبار عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر انما يصير نقضا على عد الكون الذى هو جزء الحركة من السكنات لا على عد الكون فى آن الحدوث سكونا بل هو مصحح لذلك كما سبق آنفا فليتأمل ان قيل ان الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو مركبة منه أجيب بأن التضاد ليس بين الحركة الى الحيز والسكون فيه بل لا تغاير بينهما وانما التضاد بين الحركة من الحيز والسكون فيه كما سيصرح به وقد مرت الاشارة اليه فتدبر (قوله ولا فى الهوية الشخصية الخ) والحاصل أن اطلاق الانواع على الاكوان مجاز لان حقيقتها الحصول فى الحيز والامور المميزة لها خارجة عنه حاصلة باختلاف الاضافات والاعتبارات فتمايزها بتلك الاضافات لا يوجب الاختلاف فى الماهية بل ربما لا يوجب تعدد أشخاصها أيضا لكن قد يوجب تمايزها فى الخارج كالحركة من حيز والسكون فيه فحينئذ يقال بتضادهما بمعنى مجرد امتناع اجتماعهما فى الوجود ولو من جهة التماثل فان المتماثلين اذا تمايزا فى الخارج امتنع اجتماعهما لا بمعنى امتناع الاجتماع من جهة الاختلاف بالذات كما هو ظاهر فظهر أن الاولى أن يقول بدل قوله ولا فى الهوية الخ بل ربما لا يوجب

الكون (الواحد بالشخص ربما يكون افتراقا) بالنسبة الى جوهر (واجتماعا) بالنسبة الى آخر (وحركة) من جهة كونه مسبوقا بحصول فى حيز آخر (وسكونا) من جهة بقائه فى الزمان الثانى (باعتبارات مختلفة) كما ذكر فلم يختلف بها نفس الكون والحصول أصلا وان اختلف بها وصف كونه افتراقا واجتماعا وحركة وسكونا (والقول بتضاد الاكوان) الاربعة مع القول باتحاد الحقيقة ليس (معناه) امتناع الاجتماع بالذات المعتبر فى التضاد بل مجرد (امتناع الاجتماع عند تحيزها فى الوجود) كما فى اجتماع جوهر فى حيز مع جوهر معين فانه لا يجامع افتراقه عنه بعينه فى ذلك الحيز وكما فى الحركة والسكون بالنسبة الى حيز واحد (و) اعلم أن (الحركة قد يراد بها) أى قد يطلق لفظ الحركة ويراد بها (ما هو المحقق منها وهو الحصول) فى حيز (بعد الحصول فى حيز آخر) وقد تطلق ويراد بها ما هو الموهوم) منها (وهو الحصولات المتعاقبة) فى أحياز متلاصقة (على الاستمرار) فى تلك الاحياز (دون الاستقرار) فى واحد منها (والسكون ان لم يشترط باللبث) كما ذهب اليه البعض (فالحركة) فى الحيز (سكون) واحد

(قوله وكما فى الحركة والسكون الخ) وكما فى الحركة من حيز مع السكون فيه هذا (خ) وأما الحركة الى حيز مع السكون فيه فيجتمعان ان لم يشترط اللبث فيه لعدم التمايز بينهما الا بالحيثية اه منه «مدظله»

(قوله أى قد يطلق لفظ الحركة الخ) يريد بيان أن الحكماء لما أطلقوا الحركة على معنيين أحدهما محقق موجود عندهم والآخر موهوم كما سيأتى اطلقها المتكلمون على معنيين أيضاً أحدهما مقابلة المعنى الاول وهو الحصول فى حيز بعد الحصول فى آخر ويسمونه بالاضافة الى الحيز السابق خروجا تعدد الهوية فافهم

واعلم ان الحركة قد يراد الخ ليس هذا تقسيماً للحركة
كما يقتضيه العبارة فكل من الاطلاقين من اطلاق
اللفظ المشترك على احد معنييه والمعرف كما مر هو
الاول ان اريد ان الحركة هو الحصول الثاني بخلاف
ما اذا اريد انها مجموع الحصولين الشيخ لـ
كان اطلاقها على ذينك المعنيين مذهب المتكلمين
وهذا بمنزلة اطلاقها عند ارسطو على الحركة بمعنى
التوسط والحركة بمعنى القطع الآتي بيانهما بـ

امتناع الاجتماع بالذات
لا يخفى صدق تعريف التضاد
على الاجتماع والافتراق اذ المعتبر في
تعريفه امتناع الاجتماع من جهة واحدة فكما
يصدق التعريف على الصغر والكبر والقرب
والبعد على ما مر كذلك يصدق على الاجتماع
والافتراق وكما ان صغر زيد بالنسبة الى
الجبل وكبره بالنسبة الى النمل لا ينافي التضاد
الذاتي كذلك اجتماعه مع عمرو وافتراقه مع
بكر لا ينافيه بـ

ان الحركة والسكون متضادان حقيقة منه
عن ان الظاهر التعبير
بالتضاد فيخرج عدم اجتماعها
في المحل من تعريف المتكلمين للتضاد بقيد
لذاتيهما وعن تعريف الحكماء بقيد الحيثية
على ما ذكر ينبغي ان يكون اجتماع زيد مع عمرو
وافتراقه عنه متقابلين واجتماعه مع عمرو
وافتراقه عن آخر لكونهما كوناً واحداً باعتبار
شخص متحدين وكذا الحركة في
الحيز والكون فيه
متقابلان

بولم نحواه بعز والكون اليه والحركة

فيه بالمعنى الاول لها (أو) مجموع (سكنات) فى أحيازٍ متلاصقة بالمعنى الثانى الموهوم والتضاد انما هو بين الحركة من الحيز والسكون فيه لا بين الحركة فى الحيز والسكون فيه (وهل هو) أى السكون (الحصول الثانى) من الحصولين فى حيز واحد (أو مجموع الحصولين فيه فيه تردد) والظاهر من عبارة التقسيم هو الحصول الثانى منهما لكن الأقرب كما قال فى شرح المقاصد أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر على أنها مجموع الحصولين ثم انهم اختلفوا فى أمرين أنهما حركة أو سكون أحدهما حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك والآخر حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به واختار المصنف أن الاول حركة والثانى سكون كما قال (والحق أن الباطن من أجزاء المتحرك متحرك و) أن (الواقف عند هبوب الرياح) كالطير الواقف عنده (و) الواقف (عند جريان الماء عليه)

واللاحق دخولا والآخر فى مقابلة المعنى الثانى وهو الحصولات المتعاقبة (قوله بالمعنى الاول لها الخ) أى للحركة عند المتكلمين وكذا يكون الحصول آن الحدوث حينئذ سكونا كما مر (قوله لا بين الحركة فى الحيز الخ) اذ كل حركة فى الحيز سكون عندهم لكن لا عكس كما فهم مما سبق فافهم (قوله أى السكون الخ) أى عند القائلين باشتراط اللبث فيه اذ الاختلاف فى أنه مجموع الحصولين أو أحدهما انما يتأتى على القول بهذا الاشتراط كما هو واضح فلا يكون الحركة عند مشترطى اللبث ولا أجزاؤها ولا الحصول فى آن الحدوث سكونا كما صرح به فى شرح المقاصد (قوله كما قد يحمل قولهم الحركة الخ) أقول اطلاق قولهم ان الحركة قد يراد بها ما هو المحقق منها الخ صريح فى أن مرادهم بالحركة هو أحد الحصولين لا مجموعهما فى الحيزين ضرورة أن المجموع موهوم كالمعنى الثانى للحركة وكذا اطلاق قولهم ان الحركة عند من لم يشترط اللبث فى السكون اما سكون واحد

كالحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى (ساكن) بشهادة العرف (ومبنى التردد) فى ذلك (على التردد فى حقيقة الحيز) أنه البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم أو السطح الباطن وعلى الثانى باطن المتحرك ساكن لعدم مفارقته عن السطح الباطن والواقف متحرك لتبدل السطوح المحيطة به بخلافه على الاول كما لا يخفى (وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجا أو يسيرا يسيرا) بدل تدريجا (أو لا دفعة) بدل ذلك والخروج دفعة يسمى حركة بل كونا وفسادا (مبنى) هذا القول منهم (على بديهة تصور هذه المعانى) المتناوبة فى الذكر فى تفسير الحركة وأنها واضحة عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة فلا يرد أن معنى التدريج أن لا يكون دفعة

أو مجموع سكنات صريح فى ذلك أيضا ضرورة أن مجموع الحصولين فى الحيزين لا يكون سكونا واحدا الا أن يقال ان الاطلاقين المذكورين رأى الاكثر والحمل المذكور رأى البعض ولا بعد فى أن يكون ادراج لفظة قد للاشارة الى هذا فتدبره فانه دقيق ثم ما ذكر من الاقربية ان تم فلعله بالنظر الى العرف فليتأمل (قوله ومبنى التردد الخ) أى الخلاف بين الفريقين لا حقيقة الشك فلا ينافى ماسبق من قوله والحق أن الباطن الخ فحقق (قوله لتبدل السطوح المحيطة الخ) أقول ان اكتفوا فى الحركة بتبدل بعض السطوح يلزمهم القول بحركة المسافة التى يتحرك المتحرك فيها ولا قائل به وان اشترطوا فيها تبدل جميع السطوح المحيطة فلا نسلم تحرك نحو الحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى فانهم (قوله بخلافه على الاول الخ) فان باطن المتحرك متحرك والواقف ساكن على الاول وقد يستدل على ذلك بأن الباطن لو كان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء يلزم الانفكاك وأن الواقف لو كان متحركا بتبدل السطوح لزم تحركه فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف السطوح المحيطة لكن الكل ضعيف

ومعنى الحصول دفعة أن يكون في آن هو طرف الزمان المقدار للحركة وذلك لان الآن والزمان سيّان لهذه المعاني في الوجود لا في التصور (والموجود منها) أي من الحركة عندهم (كون الجسم متوسطاً بين المبدإ والمنتهى) اللذين للمسافة لا للحركة

(قوله هو طرف الزمان الخ) فيكون التعريف دورياً (قوله سيان لهذه الخ) أي لا يتوقف تصور تلك المعاني على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة حتى يدور بل انما يتوقف تحققها على تحققهما فيمكن معرفتها لوضوحها من غير افتقار الى تصور الزمان والحركة وهذا في التدريج واليسير اليسير واضح (١) وأما في اللادفعة فلان تصور اللادفعة وان كان متوقفاً على تصور الدفعة لكن يمكن تصورها من غير تصورهما أيضاً ولتوهم الدور من هذا التعريف فسرها بعضهم بأنها كمال أول للجسم بالنظر لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد حصول مالم يكن حاصلاً ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالاً واحترز بقيد الاولية من الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وأمكن حصوله في مكان آخر كان له امكانان أحدهما امكان الوصول أي حصوله في المكان الآخر والآخر امكان التوجه اليه والتوجه مقدم على الوصول فهي كمال أول والوصول كمال ثان فلا بد في الحركة من مطلوب يمكن الوصول اليه ليكون توجه المتحرك نحوه ومن أن يبقى من ذلك التوجه شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فتكون الحركة كمالاً للمتحرك من جهة المادى لا الحصول في ذلك المطلوب فهي كمال أول من جهة ماله بالقوة من حيث انه بالقوة لا بالفعل ان قيل لا يصدق هذا التفسير على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق هناك أولية وثانوية أجيب بأن كل نقطة تفرض فحال المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالاً أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالاً ثانيا

(١) قوله وأما في اللادفعة الخ في العبارة شئ فتأمل كتبه مصححه

حتى يلزم الدور (على الاستمرار) دون الاستقرار في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه أو اليه لمنافاة الحركة ذلك أما مع الاول فظاهر وأما مع الثاني فلانه لو استقر المتحرك بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ (وأما كليته) أي الكون المذكور (المعقولة) تلك الكلية بواسطة استمراره وسيلانه بالنسبة الى حدود المسافة (المتصلة الممتدة) من أول المسافة الى منتهاها (فوهمية) لا وجود لها في الاعيان لانه قبل وصول المتحرك الى المنتهى لم توجد بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت وتسمى حركة بمعنى القطع والكون المذكور حركة بمعنى التوسط ثم اعلم أن مبنى الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج على اتصال الاحياز وعدم تفاصلها ابتناء على نفي الجزء وعدم تركب الجسم والمسافة من الاجزاء اذ على تقدير التركب لو انتقل جوهر من جوهر

(قوله بالنسبة الى حدود المسافة) فانه يتوهم من ذلك أنه أمر قابل للقسمة ذو أجزاء متصلة اه منه مد ظله (قوله بمعنى القطع) لقطع المسافة بها اه منه

(قوله حتى يلزم الدور الخ) بل لا معنى لكون الجسم متوسطا بين مبدا الحركة ومنتهاها انما المتوسط بينهما حركة الجسم لا الجسم فان الجسم انما هو متوسط بين مبدا المسافة ومنتهاها لكن لا يخفى ان المراد من مبدا الحركة كما يأتي جزء المسافة الذي منه ابتداء الحركة وكذا المراد من منتهاها جزء المسافة الذي اليه تنتهي الحركة وليس المراد منهما ابتداء الحركة وانتهاءها فحينئذ يصح القول بتوسط الجسم وكذا حركة بينهما فيكون المراد من قوله لا للحركة الخ نفي اعتبار اضافتها اليها فتدبر جدا ثم قال في شرح المقاصد في تفسير الحركة بهذا المعنى انها كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدا والمنتهى أقول هذا خلاف ما اشتهر من انها نفس الكون في الوسط لكنه أنسب بما عليه أكثر الفلاسفة ممن عدهم اياها من مقولة الكيف بخلاف ما اشتهر فانه انما يلائم مذهب القائلين بأنها من مقولة ما وقعت

الى آخر متصل به فقد حصلت الحركة وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى كما حققه بعض المحققين (ولا بد لها) أى للحركة (من) أمور ستة الاول (ما منه) الحركة وهو المبدأ (و) الثانى ما (اليه) الحركة وهو المنتهى (و) الثالث ما (فيه) الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع أعنى الكم والكيف والاين والوضع (و) الرابع ما (به) أى سببها الفاعلى وهو المحرك فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (و) الخامس ما (له) الحركة أى محلها لانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به (و) السادس (الزمان) واقتضاء الحركة ما سوى الرابع والخامس

فيه الحركة كالمتكلمين الذاهبين الى أنها من مقولة الاين فافهم ثم قالوا ان وجودها بهذا المعنى يشهد به الحس لكن أورد عليه أن الحكم بالوجود فى الخارج اما أن يكون على الماضى من الحركة او الآتى أو الحاضر والكل باطل أما الماضى والآتى فظاهر وأما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء وان كان منقسما عاد الكلام وأجيب بما مر فى الزمان من انا لا نسلم أنه لا وجود للماضى والآتى منها غاية الامر أنه لا وجود لهما فى الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وأنت قد سمعت منا هناك ما يخدشه بل نقول خدشة ما ههنا أظهر مما هناك ان لم يمكن أن يسلم وجود الزمان لا فى الزمان لكن لا يمكن تسليم وجود الحركة لا فيه كما هو واضح (قوله كما حققه بعض المحققين الخ) أقول لا فرق فى هذا بين كون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ أو متصلا واحدا وذلك لانها لا تكون موجودة مع الانقسام بالفعل لان وجودها معه يوجب اجتماع أجزائها فى الوجود وهو خلاف مقتضاها الذى هو عدم الاستقرار فحينئذ المتحرك بهذه الحركة اذا انتقل من جزء مفروض من المسافة الى جزء آخر منها متصل بالجزء الاول بحيث لا يكون بينهما جزء بالفعل فقد حصلت الحركة من غير أن يكون للمتحرك توسط بين المبدأ والمنتهى اذ لا جزء بالفعل بينهما حتى يكون المتحرك عنده واقعا فى الوسط سواء اعتبر بينهما حد مشترك كما هو رأى الفلاسفة أولا كما هو رأى المتكلمين والتمسك فى ذلك بقبول كل للقسمة الوهمية كما يأتى فى

من الامور الاربعة من أجل أنها انتقال تدريجاً (فالحركة فى الاين ظاهرة) لانها المتبادرة من استعمالات اهل اللغة (وفى الوضع كحركة الفلك) فانه لايخرج بهذه الحركة من مكان الى آخر حتى تكون حركته أينية ولكنه يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه إما حاوية وإما محوية (وفى الكم) على أربعة أوجه لان الحركة فيه إما بطريق الازدياد أو الانتقاص والاول إما بانضمام شئ أولا والثانى إما بانفصال شئ أولا (كالنمو) وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله

المثبتين للحركة الاينية النافين لما عداها لايجدى فى تحقق التوسط المذكور فتفطنه فانه دقيق (قوله من أجل انها انتقال تدريجا الخ) فالانتقال لايوجد بدون المنتقل منه والمنتقل اليه وهما المبدأ والمنتهى والتدريج يقتضى المسافة والزمان لكن ينبغى أن يعلم أن تعلق مطلق الحركة بالزمان بهذا التعلق الذى هو وقوعها فيه غير تعلقها الذى هو حصوله منها فان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضة للزمان وفيما نحن فيه بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه كذا قالوه فتدبره (قوله من مكان الى آخر الخ) أن قيل اذا خرج كل جزء من مكانه فقد خرج الكل اذ الكل ليس الامجموع الاجزاء أجيب بأنا لانسلم ان هناك أجزاء بالفعل وعلى تقدير التسليم نقول ثبوت حكم لكل جزء لايستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما سبق والتحقيق ان الحركة الحاصلة للاجزاء الفرضية التى هى حركة أينية لها هى بعينها حركة وضعية بالاضافة الى الكل فتأمل (قوله اما بانضمام شئ الخ) أعم من أن يكون من نوع المنضم اليه أولا (قوله بانفصال شئ الخ) أعم من ذلك كذلك (قوله بما ينضم اليه الخ) أى من نوعه لابانضمام جسم غريب اليه فانه قسم آخر من الحركة فى الكم كما سيأتى وذلك لان النمو الحقيقى على ماصرحوا به انما هو فيما اذا أوردت أجزاء الغذاء فى منافذ الاجزاء الاصلية للمغتذى واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت أجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى ذلك النوع و زاد مقدار المغتذى

في جميع أقطاره بنسبة طبيعية (والذبول) وهو عكس النمو فهو انتقاصه بسبب ما ينفصل عنه في الاقطار بنسبة طبيعية (والتخلخل) وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم جسم آخر اليه كالماء اذا انجمد صغر حجمه بلا انفصال واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وازداد بلا انضمام (والتكاثف) وهو ضد التخلخل فهو الانتقاص من غير انفصال ومثاله مامر (وفي الكيف كتسود العنب)

بذلك (قوله في جميع أقطاره الخ) احتراز من السمن فان ورود الاجزاء فيه وان كان على نسبة طبيعية لكن ليس في جميع الاقطار فانه لايكون في الطول وفيه نظر يأتي (قوله بنسبة طبيعية الخ) احتراز من الورم بل عن السمن أيضا كما يأتي (قوله وهو عكس النمو الخ) فهو انتقاصه بسبب ما ينفصل منه من نوعه فانه الذبول الحقيقي لا بانفصال جسم غريب لانه قسم آخر أيضا (قوله في الاقطار بنسبة طبيعية الخ) احتراز من الهزال المقابل للسمن (قوله من غير أن ينضم جسم آخر اليه الخ) أي من غير أن يرد عليه جسم آخر من نوعه وذلك كما في هواء باطن القارورة عند مصها وتمسكوا في امكان التخلخل بهذا المعنى الحقيقي بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لاصورة لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب الاسباب المعدة فهي قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير من غير أن يقتضي في نفسه معينا من ذلك فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف بالمعنيين الحقيقيين المشهورين (قوله كالماء اذا انجمد الخ) قال في شرح المقاصد ماحاصله ان التخلخل قد يطلق ويراد به تباعد أجزاء الجسم بتداخل جسم غريب كالماء المنجمد اذا ذاب ودخل الهواء بين أجزائه فزاد مقداره بانضمام ماليس من نوعه وقد يطلق التكاثف ويراد به تقارب الاجزاء بحيث يخرج منها ما بينها من الجسم الغريب كالماء اذا انجمد وخرج الهواء من بين أجزائه فظهر ما في عبارة الشارح «مد ظله» من الاضطراب حيث مثل للتخلخل والتكاثف الحقيقيين بما هو من أفراد هذين المعنيين الاخيرين الغير الحقيقيين وظهر أيضا أن الحركة في مقولة

وانتقاله من البياض الى السواد شيأ فشيأ (وتسخن الماء) أى انتقاله من البرودة الى الحرارة شيأ فشيأ على سبيل التدريج (مع الجزم بعدم الكمون) واستتار الاجزاء النارية (فيه) تبرز بالاسباب الخارجية على مازعم البعض وذلك لانه لو كانت الاجزاء النارية كامنة فى الماء البارد لوجب أن يحس بحره من أدخل يده فيه وليس كذلك بل ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره (أو الورود) أى ورود أجزاء نارية من الخارج (عليه) على مازعم البعض الآخر وفساده ظاهر

الكم لاتنحصر فى الاعتبارات الاربعة الحقيقية على ماصرح به فى شرح المقاصد وأشار اليه هنا بزيادة الكاف فى قوله كالنمو الخ فاحفظه فانه من الدقائق التى لا ينبغى الامساك عنها (قوله وانتقاله من البياض الخ) ويسمى هذا النوع من الحركة استحالة (قوله لانه لو كانت الاجزاء النارية الخ) وأيضا قالوا ان جبلا من الكبريت انما يشتعل بالنار ولو بقدر يسير فلو كان ذلك بظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها أولى بأن تشعل الكبريت ويحس بها وليس كذلك * ثم اعلم ان المحققين على نفى الحركة فى الكم والكيف وكذا على نفى الحركة الوضعية وانها عائدة الى الحركة الاينية ونبهوا على منشا توهمها بأنا نجد الجسم ينتقل من كمية لاخرى ومن كيفية الى أخرى من غير أن يظهر لنا تفاصيل مراتب الانتقال وأزمنة وجود كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لايعقل من الحركة الا التغير على التدريج لكن عند التحقيق لاحركة اذ معنى التدريج فى الحركة أن لاتكون دفعة لابحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال هنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان مابين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات أو الكيفيات أمور متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى آخر دفعة فلا تدريج فلا حركة وذلك لان مابينهما ان كان واحدا فظاهر انه لاحركة وان كان كثيرا فاما أن يكون غير متناه يلزم المحال من كونه محصورا بين حاصرين أو متناهيا يلزم تركب الحركة من أمور لاتقبل القسمة فيستلزم الجزء الذى لايتجزأ وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذى بين المبدا والمنتهى

(وتكون) الحركة (بالذات) أى بلا واسطة عروضها لشئ آخر (كحركة السفينة و) تكون أيضا (بالعرض كحركة راكبها) لان الحركة هى الانتقال من مكان الى مكان آخر مغاير للاول بجميع اجزائه ومكان الراكب ليس متبدلا بجميع اجزائه اذ لا تبدل لسطح السفينة وان كان الهواء متبدلا فلا توجد للراكب وانما يوصف بها تبعا للسفينة ولايخفى أن هذا الوهم لو تم لدل على أنها لا توجد للسفينة حينئذ حتى يوصف الراكب بها تبعا لها ضرورة أن مكانها أيضا لم يتبدل بجميع أجزائه لبقاء السطح الذى يلاقيها من الراكب فالحق أن الحركة هى الحالة المستمرة من أول المسافة

(قوله وتكون بالذات) واعلم أن بالذات يستعمل بمعنى الحقيقة المقابل للمجاز وبمعنى أولا وبلا واسطة كما فسرناه به أولا والتوجيه الاول مبنى على المعنى الاول والثانى على الثانى فافهم اه منه مد ظله

واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام ورد بأن التقدير هو أن الانتقال الى كل من الآحاد دفعى فلا فرق فى ذلك بين الاينية وغيرها كذا حققه بعضهم (أقول) اذا تقرر أن الانتقال الدفعى ليس بحركة لاعتبار التدريج فيها فكيف يصح جعل ماهو بمعنى التوسط الذى هو انتقال دفعى انقساما من الحركة قلت لم يجعلوه قسما من الحركة التدريجية لان الظاهر ان لفظ الحركة مشترك لفظى بينهما كما يدل عليه عبارة المصنف فى المقاصد حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما الخ وثانيهما الخ لكن فيه تأمل فليتأمل وسيأتى ماله تعلق بهذا (قوله أى بلا واسطة عروضها الخ) أى المنفى فى الحركة بالذات هو الواسطة فى العروض لا فى الثبوت فانها موجودة فى الحركة بالذات وبالعرض كليهما (قوله اذ لا تبدل لسطح السفينة الخ) هذا مبنى على كون المكان هو السطح الباطن الخ (قوله لو تم الخ) اشارة الى منع كون المكان هو السطح (قوله الحالة المستمرة الخ) وهى الكون المتوسط أو كيفية بها يكون التوسط للجسم على مامر وانما لم يكتف

الى آخرها وهي غير استبدال المكان وهي عارضة للراكب كالسفينة الا أن عروضها
له بواسطة عروضها لها (والمحرك ان كان خارجا) عن المتحرك (فحركته قسرية
والا) يكن خارجا بان كان جزأ منه أو متعلقا به كتعلق النفس بالبدن (فمع القصد
والشعور) أى شعور مبدإ الحركة بتلك الحركة (ارادية وبدونهما) أى القصد والشعور
(طبيعية فيدخل فيها) أى الطبيعية (حركة النمو) اذ النامي يقتضي الزيادة في
الاقطار عند ورود الغذاء بلا قصد وشعور (و) حركة (النبض) لانها ليست
بحسب القصد ولا بقاسر في الخارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية (و) كذا
يدخل فيها (حركة النفس) بفتح الفاء (من حيث الاحتياج الى مطلقها) أى
مطلق حركة النفس (وأما من حيث امكان تغير جزئياتها عن أوقاتها) التى وقوعها

فى الجواب بكون المكان هو البعد بل أجاب بتحقق معنى الحركة ليتم الجواب على المذهبين
فى المكان (قوله الا أن عروضها له الخ) لاخفاء فى كون حركة جالسها بالعرض لكن قد
يناقش فى كون حركة السفينة بالذات بل هى أيضا تتبع حركة المياه والرياح الا أن
يقال ان كونها بالذات انما هو بالاضافة الى حركة جالسها مع أنه مناقشة فى المثال (قوله
أو متعلقا به الخ) أى التعلق المخصوص لامطلق التعلق فيكون قوله كتعلق النفس الخ
قيدا لما قبله لامحض التمثيل فان قيل فعلى رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله
تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان
يراد بالمحرك ماجرت عادة الله تعالى بخلق الحركة معه و يقال ذلك المحرك اما ان يكون
خارجا الخ (قوله أى شعور مبدا الحركة الخ) ان قيل كما أن المحرك الغير الخارج
يكون تارة مع القصد والشعور وتارة بدونهما كذلك المحرك الخارج فلم لم يجعلوا الحركة
الصادرة من الخارج على قسمين كما جعلوا الصادرة من غير الخارج كذلك قلت
الاختلاف بالشعور وعدمه انما يفيد اختلاف الحركة اذا كان فى المتحرك دون المحرك
فقط والمحرك الغير الخارج لما كان جزأ من المتحرك أو كالجزء منه يكون اختلافه
بالشعور وعدمه موجبا لاختلاف حركة المتحرك بخلاف المحرك الخارج فان حركته

فيها على مجراها الطبيعى (فارادية) يتمكن المتنفس من أن يقدمها على أوقاتها وان يؤخرها عنها بحسب ارادته (وما قيل ان) الحركة (الطبيعية لا تكون الا هابطة أو صاعدة) فلا تكون مثل حركة النبض الطبيعية مدفوع بان ذلك (انما هو في البسائط العنصرية) وأما الطبيعة الحيوانية أو النباتية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة * ثم اعلم أن اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام (و) قد مر أن الحركة مفتقرة الى أمور ستة فاتفقوا على أن ماهية الحركة لا تختلف باختلاف ثلاثة منها ما به وماله والزمان بل باختلاف ما به لا تختلف هويتها أيضا فاذن (وحدتها النوعية بوحدة ما فيه) لانه اذا اختلف الحركة كالحركة الأينية والكيفية (و) بوحدة (ما منه وما اليه)

مقسورة لا تختلف باختلافه بالشعور وعدمه لمغايرة المحرك والمتحرك بالكلية حينئذ فتدبره واحفظه (قوله يتمكن المتنفس من أن يقدمها الخ) وما يقال من أن النائم لا ارادة له فيلزم أن لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية وان لم يشعر بالارادة أو لم يتذكر الشعور ولذا قد يحك الاعضاء عند الحاجة الى الحك مع عدم شعوره بذلك (قوله فقد تفعل حركات الخ) قد يقال ان البسائط تفعل حركات الى جهات كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء نعم لا تكون حركتها الا على نهج واحد أعنى صوب الحيز فافهم (قوله ثلاثة منها الخ) فانهم اتفقوا على أن تعلق الحركة بهذه الثلاثة بمنزلة العرضى بخلاف تعلقها بالثلاثة الباقية أعنى ما منه وما اليه وما فيه فان تعلقها بها بمنزلة الذاتى فتختلف ماهية الحركة باختلافها (قوله لانه اذا اختلف الخ) أى ما فيه نوعا اذ المراد بوحدته وكذا وحدة المبدا والمنتهى هو الوحدة النوعية كما صرحوا به (قوله كالحركة الاينية والكيفية الخ) فيه نظر فان التمثيل لاختلاف ما فيه بما ذكر يفيد بظاهره انه لو اتحد المبدأ والمنتهى

لانه اذا اختلف المبدأ او المنتهى اختلفت كالصاعدة والهابطة بخلاف ماله الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال فسواد العنب والانسان من نوع وبخلاف الزمان لانه نوع واحد لا يتصور فيه اختلاف الماهية وكذا ما به الحركة فان اختلافه لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع اولى (و) وحدتها (الشخصية بوحدة ماسوى المحرك) من الامور الخمسة للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو ولان العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين وان حركة زيد اليوم غير حركته امس لعدم استقرار الزمان وحركته فى هذا الموضع غيرها فى آخر وحركته من نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس وكذا فى الكم والكيف والوضع واما وحدة المحرك فلا عبرة بها فى وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التى لا تكثر فيها بالفعل قد تقع بمؤثرات كحركة الجسم فى مسافة بتلاحق الحوادث وحركة

واتحد مطلق الحركة الاينية مثلا كانت واحدة بالنوع وليس كذلك فانهم قالوا اذا اختلف مافيه الحركة كانت مختلفة بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى ومثلوا لذلك بالحركة من نقطة الى اخرى على الاستقامة مع الحركة منها اليها مع الانحناء مع ان مافيه الحركتان متحد فى مطلق الاينية فالاولى التمثيل له بهذا او بالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ فى الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع الحركة منه اليه على طريق الاخذ فى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فتدبر (قوله اذا اختلف المبدأ والمنتهى الخ) يعنى وان اتحد مافيه (قوله كالصاعدة والهابطة الخ) فان طرفيهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والنهائية وهما متقابلان وهذا المقدار كاف فى وقوع الاختلاف بين الحركتين ان قيل هذا جار فى كل حركة من مبدا الى منتهى مع الرجوع عنه قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما فى جهتين حقيقيتين غير متبدلتين اعتبر الاختلاف فى ذلك دون سائر الجهات فتبصر (قوله فان تنوع المحل لا يوجب الخ) ولهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا (قوله لا يتصور فيه اختلاف الماهية الخ) ولو فرض ذلك فلا خفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة

الماء فى الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان تأثير كل انما يكون فى أمر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض لا يقدح فى وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل (و) وحدتها (الجنسية بوحدة مافيه) من وحدة جنسية واعترض بأنه انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الحركة الكمية والكيفية والاينية والوضعية بالاشتراك اللفظى حتى لا تكون أعم أو بالتشكيك حتى تكون عرضا للاقسام (وتضادها بتضاد ما منه وما اليه) ولا عبرة بتضاد المحرك لتضاد الحركة مع اتحاد المحرك كما فى حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة أو بالقسر وتماثلها مع تضاد المحركين كما فى الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقسر والطبيعة ولا بتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع اتحاد المتحرك ولا بتضاد ما فيه لان الصاعدة والهابطة متضادتان مع اتحاد ما فيه

(قوله لا يقدح فى وحدتها الخ) قد يقال ان أريد بتلك الحركة بمعنى القطع اعنى الامتداد الموهوم فلا وجود لها فى الخارج أو بمعنى الكون فى الوسط أعنى الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو كلى والواقع بهذا المحرك جزئى مغاير للواقع بذلك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بحركتين وأجيب بأن الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا هو أنه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا فى الوهم والا فابعاضها موجودة فى الخارج غايته أنه على سبيل التجدد (قوله وحدة جنسيته الخ) حتى ان الحركة فى الكم والكيف والاين والوضع أجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وبهذا اتضح حديث النظر الذى سبق فى التمثيل المذكور للشارح «مد ظله» فتذكره (قوله اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا الخ) قد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشرة لانها حينئذ تكون جنسا عاليا فافهم (قوله لان الصاعدة والهابطة متضادتان الخ) قد مر أن اختلاف

ولا بتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلاً عن التضاد ثم التضاد قد يكون بالذات (كالتسود) أي الحركة من البياض الى السواد (والتبيض) بالعكس (و) قد يكون بالعرض (كالصعود) أي الحركة من الحضيض الى الاوج (والهبوط) عكس الصعود لما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما في القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فليس بينهما تضاد بالذات لانه ما جاز ان من جسم عرض لهما التضاد بالقرب والبعد مع التساوي بالحقيقة (وانقسامها بانقسام الزمان) وهو ظاهر فان الحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة (و) بانقسام (ما فيه) فان الحركة الى نصف مسافة نصف الحركة في كلها (و) بانقسام (ماله) لان ما يقوم بجزء من المتحرك غير ما يقوم بالجزء الآخر (ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة) بالشدة والضعف

طرفي الحركة في هذه الصورة انما هو بعارض المبدئية أي القرب الى المحيط والبعد عن المركز أو بالعكس والنهائية كذلك فعينئذ القول بتضاد المبدا والمنتهى في هذه الصورة دون ما فيه تحكم اذ الأينون متوسطة القرب والبعد المذكورين أيضا غايته أن لاتكون تلك الغاية من القرب والبعد (أقول) ليس المبدئية والنهائية عبارتين عن القرب والبعد المذكورين فقط بل مع اعتبار ابتداء الحركة وانتهائها والأينون من المتوسطة حيث انها متوسطة لم يعتبر فيها الابتداء والانتهاء وان لم تخل عن القرب والبعد فباعتبار المبدا والانتهاء اندفع الايراد بالأينون المتوسطة وباعتبار القرب والبعد المذكورين اندفع الايراد بالمبدا والمنتهى وسائر الجهات الغير الحقيقية كما مر فتبصر (قوله وهو ظاهر الخ) وأما عدم انقسامها بانقسام الثلاثة الباقية فهو أن ذلك ظاهر في المبدا والمنتهى وأما في المحرك ففيه تفصيل وهو أنه قد ينقسم وقد لا ينقسم وعلى تقدير الانقسام قد يقوى البعض على التحريك وقد لا يقوى (قوله بالشدة والضعف الخ) ينبغي أن يعلم انه هل تنتهيان الى حد حتى تتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء وبطيئة لاحظ لها من السرعة أم لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو أبطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو أسرع فيه تردد والاشبه بأصولهم هو الثاني

اذا نسبت الى حركة أخرى (تسمى باعتبار الشدة) وقلة الزمان بالنسبة اليها (سرعة و) باعتبار (الضعف) وكثرة الزمان بالنسبة اليها (بطأ) ثم المعاوقة التى تكون فى نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما فى تحريك أحد الصخرة العظيمة الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا منه والمعاوقة التى تكون فى الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه تصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر فى الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب فى بطئها نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء فى سببية هذه الامور فى الجملة لكن عند المتكلمين من جهة أنه تكثر حينئذ تخلل السكنات التى لا تخلو الحركة عن نوع منها وتختلف بالسرعة والبطء بسبب قلتها وكثرتها وعند الفلاسفة من جهة أنها تصير سببا لضعف الميل الذى هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول (وليس هو تخلل السكنات) بين الحركات لوجوه ثلاثة الاول أن فى الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة (لامتناع عدم الحركة مع خلوص المقتضى لها وعدم رفع المانع) أى لو لم تكن الموانع مرتفعة لامتنعت الحركة وان كان المقتضى وهو الميل موجودا لكنها واقعة فى البطيئة فلا بد مع وجود المقتضى لها من ارتفاع موانعها أيضا فلو

(قوله مع خلوص المقتضى لها) وانما قال مع خلوص المقتضى دون وجوده للاشارة الى أن الحركة لا تقع بدون خلوص المقتضى عن الموانع فلو فرض حينئذ عدم رفع المانع لزم خلاف المفروض فتمتنع الحركة مع أنها واقعة اه منه

(قوله لامتناع أن يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا منه الخ) اقتضاء بالطبع وأما اذا كان بالارادة فلا امتناع من الاقتضاء والمنع فتدبر (قوله مع خلوص المقتضى وعدم رفع الخ) نسخة المتن هنا وان مال الامام الى الاول تمسكا بما لا يخفى ضعفه فتبصر

وقع مع ذلك سكون هناك لزم تخلف المعلول عن تمام العلة والثانى أن البطء لو كان بتخلل السكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة التى فى المسافة القصيرة تكون أبطأ فيكون تخلل السكنات فيها أكثر فقد لا يتحرك الثانى عند تحرك الاول (و) ذلك محال لاستلزامه (لزوم الانفكاك فى مثل حركتى طوقى الرحى) أى الدائرة العظيمة والصغيرة (و) الثالث أنه لو كان سبب البطء تخلل السكنات لزم (زيادة سكنات الطائر) مثلا (على حركاته بما لا يحصى) لان تلك الحركات لا تقطع فى يوم وليلة الا بعض وجه الارض وجميع وجه الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم ليس له قدر محسوس فيلزم أن يتخلل حركة الطائر سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها فتكون حركاته مغمورة لا يحس بها فيرى الطائر ساكنا أو يحس بها فى زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة لان السكون وان كان عدميا لكنه لا خفاء فى أن الجسم قد يرى متحركا وقد يرى ساكنا ويفرق الحس

(قوله لزم تخلف المعلول الخ) ويرد عليه انه يجوز وجود المانع فى وقت وارتفاعه فى آخر من غير شعور لنا بذلك ويمكن أن يقال انا نعلم ان حالنا فى حركتنا الارادية لم يختلف بالنسبة الى الميل المقتضى لها اه منه مد ظله (قوله والثانى ان البطء الخ) وفيه أن هذه حركة واحدة لجسم واحد مركب من أجزاء مادية بحيث صارت جسما واحدا فالسرعة والبطء هنا انما يكون بالنسبة الى حركة أخرى لجسم آخر لا البعض أجزائه بالنسبة الى البعض الآخر اه منه (قوله فقد لا يتحرك الثانى الخ) وانما يلزم ذلك لو انحصر سبب البطء عندهم فى ذلك وانه ممنوع اه منه (قوله لزم الانفكاك الخ) أقول هذا مشترك الورود فانه لو كان سبب اختلاف الحركتين اختلاف الميل لزم الانفكاك فى مثل ذلك أيضا لامتناع أن يكون بعض أجزاء الجسم الواحد اسرع وبعضها أبطأ بدون الانفكاك فاختلاف الميل فى جسم واحد غير معقول اه منه

مضطربة والظاهر أن لفظة الخلوص زائدة من النساخ أو تقديم لفظة العدم عليها فتأمل

بين الحالين (وأجيب) عن الاول (بأن الحركة) بل جميع الممكنات (بمحض خلق الله) فله أن يوجد الحركة فى زمان والسكون فى آخر مع كون المتحرك بحاله (و) عن الثانى (بأن الانفكاك ثم الالتئام جائز) ولا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادى بجواز ارتفاعه (و) عن الثالث (بأن الحركات لكونها وجودية) ومع ذلك كانت (متجددة) شيأ فشيأ (متميزة) فى الحس (عن السكنات) بل غالبة عليها بحيث تسترها (وان كانت) السكنات (أضعاف آلافها) فترى الطير متحركا دائما وفى شرح المقاصد لا يخفى قوة الادلة وضعف الاجوبة (قالوا) أى الفلاسفة (لابد بين كل حركتين) كصاعدة وهابطة (من سكون لان) الوصول الى المنتهى آنى فان الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا والرجوع عن المنتهى أيضا آنى و (آن الوصول غير آن الرجوع) ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشئ

(قوله وأجيب عن الاول الخ) حاصل الجواب منع كون الميل علة موجبة بل العلة الموجبة هو الله تعالى اه منه

(قوله كل حركتين الخ) أى سواء كانتا مستقيمتين أو مستديرتين وسواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول كما فى الصاعدة والهابطة أو انعطافا الى صوب آخر (قوله لان الوصول الى المنتهى آنى الخ) اذ لو كان زمانيا ففى نصف ذلك الزمان إما أن يحصل الوصول فلا يكون الوصول فى ذلك الزمان بل فى نصفه هذا خلف أولا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول هذا خلف (قوله والرجوع عن المنتهى الخ) أى ابتداء الرجوع الذى يعبر عنه باللاوصول والمباينة فلا يرد ان الرجوع حركة وهى زمانية لا آنية (قوله ضرورة امتناع الميل الخ) أقول قد قرر بعضهم هذه الحجة على وجه بنى الشارح «مد ظله» سابق كلامه فى تحريره لها عليه لكن ادعى ذلك البعض الضرورة فى تغاير الآنين ولما كان منع ضرورة تغايرهما فى غاية الظهور لجواز أن يقع الوصول واللاوصول أعنى نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع فى آن

مع الميل عنه (فلولا زمان السكون بينهما) أى زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة (لزم تتالى الآنين) وتركب الزمان من الآنات بزيادة واحد واحد (المستلزم لوجود الجزء) لكون الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة على المسافة (وأجيب) بعد تسليم نفى الجزء وكون الميل علة موجبة لامعدة حتى لو كان آن الوصول هو آن الرجوع لزم اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه وذلك خلاف الضرورة (بأنه لاآن) عندكم (بدون الانقطاع) أى انقطاع الزمان لانه عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف يقع فيه الوصول والرجوع وان أردتم به زمانا لاينقسم الا وهما فلانسلم تغاير آنى الميلين لجواز أن يقعا فى آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمى ولو سلم فلانسلم استحالة تتالى الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه الجزء الذى لاينقسم بالوهم أيضا وليس كذلك كما لايخفى

(قوله ولو سلم فلانسلم الخ) بناء على ان هذا يستلزم جواز انقسامه بالفعل والمفروض خلافه اه منه

واحد وهو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التى تكون بداية خط ونهاية آخر ولا يقتضى ذلك أن يصدق على الشئ أنه واصل وليس بواصل حتى يمتنع بل انما يقتضى أن يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذى هو لاوصول وذلك جائز كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذى هو لاحركة قررها بعض آخر بوجه آخر وهو أن الحركة انما تصدر من علة موجودة تسمى ميلا وذلك الميل هو العلة للوصول الى الحد فيكون موجودا فى آن الوصول اذ ليس من الامور التى لاتوجد الا فى الزمان كالحركة ثم المباينة عن ذلك الحد لاتوجد الا بعد حدوث ميل ثان فى آن ثان ضرورة امتناع الميل الى الشئ والميل عنه فى آن واحد والجواب الذى ذكره المصنف وحرره الشارح كما يأتى انما هو جواب ذكروه عن الجهة على التقدير الثانى فتدبره اذا ظهر هذا ظهر نوع تنافر بين سوابق كلام الشارح « مد ظله » ولواحقه وان أمكن الجمع بينهما بنوع تسكلف فتبصر (قوله وتركب الزمان من الآنات الخ) اشارة الى دفع مايقال ما بال أن تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالى الآنين يستلزمه وحاصل الدفع انه على

(وعورض بأنه لو لزم) السكون بين الحركتين (لكان) لها سكونا طبيعيا أو هو ظاهر البطلان أو قسريا والتقدير عدم القاسر سواء كان ارادة أو غيرها فكان السكون (بلا سبب) وانه محال (و) لكان هو (لا فى زمان معين) لان كل زمان يفرض فأقل منه كاف فى دفع تتالى الآنين لقبوله الانقسام الى غير النهاية فامتنع كونه فى زمان ما والا لزم الترجيح بلا مرجح (و) أيضا لو لزم ذلك (لوقف الجبل الهابط عند ملاقاة خردلة صاعدة) ليتوسط السكون بين حركتي الصعود والهبوط للخردلة ووقوف الجبل عند ملاقاة الخردلة لا يقبله العقل (وأجيب) عن الاول (بأن السبب) للسكون (عدم الحركة) عند تعادل القوتين الصاعدة والهابطة القاسر الى السكون (و) عن الثانى (بأنه يقع) السكون (فى زمان لا ينقسم فعلا) وان انقسم وهما والزمان الغير المنقسم بالفعل يمتنع أن يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا والا لزم الانقسام بالفعل وهو خلاف المفروض (و) عن الثالث (بأن الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل) فسكون الخردلة انما هو قبل ملاقاة الجبل ولو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل

تقدير التتالى يكون الامتداد الذى هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق الطرف للزمان الذى هو عرض غير حال فيه حلول السريان وهذا مثل ما يقال ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وتألف الخط من النقط يستلزمه وقد يقال لو تقرر هذا لا يخلو اما أن يلزم تتالى الآنات أو تخلل السكنات فى كل حركة سيما اذا كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة نقطة على التوالى كما اذا أدرنا كرة على سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن المباينة عنها وأجيب بأن انقسام المسافة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لا بد منها فى المسافة أيضا لانطباقها عليها قال فى شرح المقاصد وفيه نظر لا يخفى (قوله والتقدير عدم القاسر) أى الى السكون (قوله القوتين الصاعدة والهابطة الخ) الاولى الذاهبة والراجعة فتدبر (قوله ولو سلم الخ)

(فصل) قد يتحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة وقد يتحرك الى جهتين أو جهات مختلفة ف(اذا تحرك الجسم) بحركتين الى جهة كالمتحرك فى سفينة الى الجهة التى تتحرك اليها السفينة فبعده عن المبدإ بقدر الحركتين واذا تحرك (الى جهتين متقابلتين) كالمتحرك فى السفينة الى خلاف جهتها (فبعده عن المبدإ بقدر الفضل) لاحدى الحركتين على الاخرى (والا) يكن لاحداهما فضل (ف)يرى أنه (يسكن) فى المبدإ ولا يتحرك واذا تحرك الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا فى سفينة تجرى غربا فبعده منه الى الجهتين بقدر الحركتين واذا تحرك الى جهات كحركته شرقا فى سفينة تدفع شمالا فى ماء يجرى غربا وتحرك الريح جنوبا فيكون متوسطا بين الجهات على حسب اقتضاء الحركات (والسكون) كالحركة يقع فى المقولات الاربع ف(فى الاين بقاء النسب) الحاصلة للجسم الى أشياء ذوات أوضاع بأن يكون الجسم مستقرا فى مكان واحد (وفى غيره) أى الثلاث الباقية (بقاء النوع) الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بأن يقف فى الكم من غير ذبول ونمو أو تخلخل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد وضعف وفى الوضع من غير تبدل الى وضع آخر (فهو) بهذا المعنى وجودى (يضاد الحركة وقيل) هو (عدم الحركة) عما من شأنه أن يكون متحركا (ف)يكون (عدم ملكة) للحركة (و) هو

أى بناء على انه قد يشاهد أن الملاقاة تكون حال الصعود دون الرجوع فيعلم ان الرجوع لا يكون الا بعد الملاقاة (قوله لاحدى الحركتين على الاخرى الخ) فان كان ذلك الفضل لحركة السفينة مثلا ترى بطيئة وان كان لحركة الشخص يرى راجعا (قوله بقاء النسب الحاصلة الخ) ان قيل يصدق هذا على السكون فى الوضع فانه كما يأتى عبارة عن بقاء الوضع أى النسب الحاصلة للجسم الى أشياء ذوات وضع قلت السكون عبارة عن بقاء تلك النسب من حيث انها فى المكان كما يدل عليه قوله بأن يكون الجسم مستقرا فى مكان الخ بخلاف الوضع فانه عبارة عن بقائها لامن تلك الحيثية فافترقا (قوله عما من شأنه الخ) فخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام فى آن ابتداء

قوله الحركة في النوع
اي من شخص فرد مخصوص ولا بعيد
ان يكون المراد ان السكون بحسب النوع
بقائه واما كان ذلك حركة بحسب الصنف
والشخص ففي الاول يخرج قوله الا من
غير زوال آه من غير تبدل فرد من الى
بزوال بفرد آخر منه و... في غير
تبدل فرد من النوع بفرد آخر منه وعلى
الثاني معناه من غير تبدل نوع الزوال
بنوع النوع عكس الا ان هذا النفي
محتاج لجعل الواو لتقديم المعطوف
الربط

قوله من غير استبداد
بزعم ان هذا نفي للتبدل الصنفي
فالموافق بعبارة المتن ان يقول
من غير انتقال من البياض الى السواد
مثلا وقوله في الوضع من غير تبدل
آه نفي لكل التبدل اعني الصنفي
والنوعي والفردي فالموافق للمتن
نفي التبدل النوعي بان يقول من
غير انتقال من المقعود الى
القيام مثلا ...

وقد تتخالفان
والمتخالفة اما محدود
كالضعف والنصف فان ضعف
شيء واحد يكون بالنسبة الى واحد
آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية
او لا محدود كالاقل والاكثر فان
اقلية شيء واحد قد يكون بالنسبة
الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية
شرح

كالحركة أيضاً فى أنه (يكون طبيعياً) كسكون الحجر على الارض (وقسرياً) كسكونه معلقاً فى الهواء (وإرادياً) كوقوف الطير فى الهواء (ويتضاد بتضاد ماقيه) ولاعبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان كما لاعبرة بها فى الحركة ولاتعلق للسكون بما منه ومااليه فذلك (كالسكون فى المكان الاعلى والاسفل)

(فصل) فى (الإضافة) و(هى النسبة المنعكسة) التى لاتتعقل الا بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة (و) هذه النسبة (تسمى مضافاً حقيقياً) كما تسمى اضافة (و) المجموع (المركب منه) أى من الحقيقى (ومن المعروض) له كالاب مع وصف الابوة والابن مع وصف البنوة يسمى مضافاً (مشهورياً والنسبتان) المتعاكستان (قد تتوافقان) من الجانبين كالاخوة (وقد تتخالفان)

الحركة وانتهائها فتدبر (قوله كالحركة الخ) الا أن الحركة الطبيعية تفتقر الى أمر آخر غير الطبيعة أعنى مفارقة أمر غير طبيعى بخلاف السكون الطبيعى فانه مستند الى الطبيعة ولايفتقر الى تلك المفارقة فان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لايطلب مفارقته (قوله ويتضاد بتضاد الخ) المراد بالتضاد مطلق امتناع الاجتماع ليصح على قول من يجعله عدم ملكة أيضاً ثم انهم قالوا الاختلاف فى تقابل الحركة والسكون فى المكان (٢) هل هو الحركة من المبدا أو المنتهى أو كليهما والحق هو الاخير فيهما فان قيل ان السكون فى المنتهى كمال الحركة وكمال الشئ لايكون مقابلاً له أجيب بمنع الصغرى فان السكون كمال المتحرك لا الحركة فافهم (قوله فى المكان الاعلى الخ) قد عرفت ان التضاد بين المكان الاعلى والاسفل ليس بالذات بل باعتبار عارض القرب والبعد كما سبق (قوله معقولة بالقياس الى الاولى الخ) أى لايتم تعقلها الا بتعقلها حتى ان تعقلهما يكون معاً بحيث لايتقدم أحدهما على الآخر فيخرج مايكون تعقله مستلزماً ومستعقباً لتعقل شئ آخر كالملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة (قوله كالاب مع وصف الابوة الخ) أى كالذات المعتبر معها تلك الصفة وأما اطلاق المضاف على الذات وحدها كما نقل عن المواقف فغير مشهور وان صح على قانون اللغة كذا قالوا (قوله وقد تتخالفان الخ) والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعفية والنصفية

---

(٢) لعل فى العبارة نقصاً فتأمل كتبه مصححه

كالابوة والبنوة (والانعكاس) أي تعقل كل بالقياس الى الآخر (قد يستغني عن اعتبار (حرف) النسبة كما في الكبير والصغير (وقد يفتقر) اليه إما على تساوي الحرف في الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولك العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم (وقد يفتقر عروضها) أي النسبة (الى رابطة) كذي الجناح للطير لأن الجناح اسم لاحد المتضايفين مأخوذ مع اضافته وليس للمضايف الآخر أعني الطير اسم كذلك فاعتبروه بلفظ دال على النسبة وهو ذو الجناح (وقد يكون) عروضها (بصفة في الطرفين) كعروض العاشقية المفتقر الى صفة الادراك والمعشوقية الى الجمال (أو في أحدهما) كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية (وتعرض) الاضافة (لكل موجود) فالواجب كالاول

(قوله والانعكاس) أي الحكم باضافة كل الى الآخر كما هو الملائم لاعتبار الحرف وعلى تقدير تفسيره بالتعقل يحتاج الى تأويل اه منه

وقد لا يكون كما في الزيادة والنقصان (قوله أي تعقل كل بالقياس الى الآخر الخ) الاولى أن يقول أي الحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف كما في شرح المقاصد فان الانعكاس بهذا المعنى هو الذي يتصف بالافتقار الى حرف النسبة والاستغناء عنه دون ماذكره الشارح مد ظله فليتأمل (قوله أي النسبة) أي قد يفتقر التعبير عن عروض النسبة الى حرف نسبة وهي المراد بالرابطة وذلك فيما اذا لم يكن لاحد المضافين لفظ موضوع يدل على الاضافة بالتضايف مثل جناح الطير فانه وان كان للمضاف دال كذلك لكن الطير المضاف اليه ليس كذلك فيحتاج في التعبير عن عروض الاضافة له الى كلمة ذي الجناح ومثل علم العالم فان المضاف اليه وان كان دالا على الاضافة لكن المضاف ليس كذلك فيحتاج في ذلك التعبير الى لفظة العالم وقد لا يفتقر التعبير الى حرف النسبة مطلقا كما اذا كان لكل منهما لفظ موضوع دال على ذلك كالاب والابن (قوله كالعالمية الى العلم الخ) المراد من العلم هو الصفة الحقيقية التي من أنها من

والجوهر كالأب والكم كالأقل والكيف كالأحر والأين كالأعلى والمتى كالأقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انحناء او انتصابا والملك كالاكسى والأعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا (و يتكافأ الطرفان) للاضافة (في التحصيل والاطلاق) يعني اذا كانت الاضافة في طرف محصلة ففي الطرف الآخر كذلك وان كانت مطلقة ففي الطرف الآخر كذلك فالنصف المطلق في مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف (و) كذا في (الوجود والعدم ذهنا وخارجا قوة وفعلا) فكلما وجد أحدهما في الذهن أو الخارج قوة وفعلا وجد الآخر كذلك وكلما عدم أحدهما في أحدهما عدم الآخر فيه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع أنهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما أي بين مفهومي التقدم والتأخر وهما أمران ذهنيان لا انفكاك بينهما في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين (و) بادر وان كان مشعرا بأن الاضافة قد توجد في الخارج لكن (الجمهور) من المتكلمين كلهم و بعض الحكماء (على أنه أمر اعتباري) لا تحقق له في الخارج أصلا (والا تسلسل لأن) وجودها في الخارج يستلزم كونها في محل و (الحلول) في المحل (اضافة) بين الحال والمحل و (لها حلول) أيضا فينتقل الكلام اليه وهلم جرا بخلاف ما اذا كانت أمرا اعتباريا (و) أيضا لو كانت موجودة (لزم لا تناهي أوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه) من الاعداد الغير المتناهية فان اثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى لا نهاية (و) قد (يجاب بأن) غاية ذلك امتناع أن يوجد كل اضافة لأن المحال المذكور انما يلزم على تقدير أن يكون كل ما هو من

الكيف لا المعنى المصدري الذي يفتقر كل من العالمية والمعلومية اليه فتدبر (قوله محصلة الخ) المراد من تحصيلها اضافتها الى المعروض وتقيدها ولحوقها. وبهذا تتنوع الاضافة (قوله وانما الافتراق بين الذاتين) فذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر

أفرادِ الاضافةِ موجوداً فاللازم من ذلك هو أن لا يوجد الكلّ وهذا سلب الكلّ و(سلبُ الكلِّ لا يقتضي السّلبَ الكلّيّ) الذي هو المطلوب فان قيل هي طبيعة واحدة فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وامكانه قلنا ممنوع بل هي طبيعة جنسية فلا يمتنع فيها ذلك (والتمسّكُ في وجودها بأنّا نقطع بفوقيّة السماء وتحتيّة الارضِ وأبوةِ زيدٍ وبنوةِ عمرو) الى غير ذلك (وان لم يوجد اعتبار العقلِ) فيكون كلٌّ من ذلك موجوداً عينيّاً لا بمجرد اعتبار العقلِ (ضعيفٌ) لانّ القطعَ انما هو بصدقِ قولنا مثلاً السماءُ فوقنا كما في قولنا زيدٌ أعمى وذلك لا يستدعي وجودَ الفوقيةِ والعمى لجواز اتصافِ الاعيانِ الخارجيةِ بالامورِ الاعتبارية (ثم انّها في جنسيّتها ونوعيّتها وشخصيّتها وتضادّها تابعةٌ للمعروضاتِ) بناءً على ما ذكروه من أنّ الاضافاتِ لكونها طبائعَ غير مستقلةٍ بأنفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعةً لها في الاحكام والمرادُ بالمعروضات المقولاتُ التي يعرضها الاضافاتُ بحسب التعقّل كما مرّ (والمتى هي النسبةُ الى الزمانِ أو) الى (الآنِ) فانه كثيراً ما يُسئل بمتى

(قوله بل تابعة لمعروضاتها) بمعنى انها ملحوظة فى تعقلها اه منه

كالاب والابن وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع وجود كل بدون الآخر كالعلة ومعلولها الخاص (قوله كانت تابعة لها فى الاحكام الخ) قد يقال ان هذا ينافى ما سبق من أن تنوع المعروضاتِ لا يوجب تنوعَ العوارضِ فافهم (قوله كثيرا ما يسئل بمتى الخ) اعلم أن الوقوع فى الزمان قد يكون بمعنى أن للشئ هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن أن يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات الا ان وقوع الشئ فى الآن الذى هو طرف الزمان يدل على ان الآن أمر موجود لامتناع وقوع الشئ فى غير الموجود مع أنه لا خفاء فى أنه لا تحقق لطرف الشئ الا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالفرض والوهم فقط وأيضا لو وجد الآن ولا شك

وتضادهما بانهما متضايفات الاضافة

اقول فيه بحث لان كل واحد من

موضوع لا تكون مشخصا ولا تكون الاضافة

متشخصة كضاربية زيد لعمرو فان كل واحد من زيد

وعمرو شخصان متباينان وكذلك الضاربية متشخصة فكونهما

مقصودة على انحاء شتى وكذلك قد يرجح جسم سببي يتصور على مراتب

متفاوتة ولان المراد من تضاد الاضافات ان كان تضاد الاضافات التي

يعقل احدهما بالقياس الى الآخر علما بايراد عليه بمثل بعض الاث رحمي بالآخر

والابرد فهو ليس بمقصود اذ من شرط التضاد بين الشيئين ان لا يكون تعقل

احدهما بالقياس الى الآخر وان كان المراد بذلك تضاد اضافتين لا يكون

احدهما معقولة بالقياس الى الاخرى فقد يكون تضاد في غير تضاد بعض

وضعها كالعالمية والجاهلية ماج بابا

اقول لا فرق بين هذين

التأليين وبين التأليين الاثنين فكما ان العالمية ليست معقولة بالقياس

الى الجاهلية بل الاولى معقولة بالقياس الى المعلومية والثانية بالقياس

الى المجهولية كذلك الاحر ليس معقولا بالقياس الى الابرد ولا العكس

والا لزم ان يكون الحرارة والبرودة من الاضافة دون الكيف بل

الاحر معقول بالقياس الى قليل الحرارة والابرد بالقياس الى قليل

البرودة

الصواب حذف كل واحد من افراد الخبر اذ كل واحد متشخص لا متشخصة

كالقيام بهيئة

اتفقوا على ان الوضع هيئة

بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركبا

منها اذ النسبة فيما بين الاجزاء او فيما بينها و

بين الامور الخارجية ليس الا القرب والبعد والمحاذات

والمجاورة والتماس وليس القيام نفس تلك النسبة ولا مركبا

من الهيئة الى صلتين من تلك النسبتين اذ لا دليل

على وجودها في القيام فلا نفصل عن تركيبه منها فيه

هيئة وحدانية معلولة لها فتدبر فانه ذكر في الاقدام

عبد الحكيم فعلى هذا ينبغي ان يقرأ ان او النسخة في

كلام المص بمعنى الواو الواصلة

الخ من مقولة الاضافة

واما الحاصل الخ اعلم ان عند تاثير الفاعل يتحقق امران احدهما امر
غير قار الذات كالزمان وثانيهما امر قار الذات مستمر الوجود من اول
التاثير الى منتهاه وذلك يشبه بالحركة التوسطية والاول يشبه بالحركة
بمعنى القطع مثاله ان القاطع مادام يقطع خشبا مثلا اذا قطع كل جزء من
اجزاء الخشب كان قطع كل جزء مغايرا لقطع الآخر وعند قطع الثاني
لايكون قطع الجزء الاول باقيا ولا قطع الثالث موجودا وذلك يشبه
بالحركة بمعنى القطع واما اصل القطع فهو مستمر باق الى منتهاه وذلك
يشبه بالحركة التوسطية وكذا الحال في الانفعال

تم تسويد حواشي هذا الجزء سنة ١٣٦٤ في قرية عليا ده بعد
الاربع تعالى من كسرت؟ ان اليها بنصف شهر في يد المقر بالتقصير محمد امين السوري

فانه لا يستعمل الخ
بهذا الخ اذا كان المكان
سطحا مستطورا او موهوما واما
اذا كان سطحا فلانه واپه استقر بمعنى
ازاده باشتغال المتمكن كاشتغال سطحه ثوب ببعض
ان اناء باشتغاله الا ان اشتغاله يعني باشتغال ذلك الاناء
بالذات بل باشتغال محله فالمراد بالاشتغال في قوله لم يشتغل
الاشتغال بالذات بهذا وان نسب ذلك الاناء الى الجسم الثوب
او الهيئة الى الحاصل فيها علمك ونسبة الى السطح او الهيئة الى الحاصل
اي عند اصحاب الطرح
الخ انما اورد لفظ ان ينتقل
لانها قد تقال لان ينتقل وان ينفعل عن الانفعال والانفعال
توجها الاعانة ما في الحصر بعد انقطاع الحركة وانما العبرة ما كان
هو كذلك ولفظ ان ينفعل وضع او كيف او غير ذلك غير مستمر حيث
هو في ان ينفعل او توجها في ان ينفعل مخصوص بذلك
وان ينفعل الخ وقال
التسخين وكذا المنقطع مادام ينقطع فانه مادام كذلك
في حالة غير قارة من التاثير الانقطاعي
مر ان التسخين حركة في الكيف فلذا لم يكن لا يلزم من كونه
كذلك كونه من مقولة الكيف وقس عليه التبرد والتسود
نحوها كما ان التسخين والتسويد
ومع ذلك من مقولة ان ينفعل تحريك في الكيف
من التاثير الا تبرد

عن وقوع الشئ في طرف الزمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة (والوضع هو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها أو) يكون لها نسبة (الى الامور الخارجة عنها) كالقيام هيئة للانسان بحسب انتصابه وهي نسبة فيما بين أجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهي نسبة الى الامور الخارجة ولهذا

أنه على التقضى دون البقاء وان حدوث عدم لايكون الا فى آن يلزم تتالى الآنين المستلزم للجزء وقد يجاب بأن عدم الآن يكون فى جميع الذى بعد وجوده لكن بالمعنى الثانى أعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه لابالمعنى الاول الذى هو على سبيل الانطباق والتدريج حتى يلزم كون الآن زمانيا ورد بأن كلامنا فى حدوث ذلك العدم لافى نفسه ولاشك أن حدوثه آنى وليس فى جميع الزمان الذى بعده ومن البين أن هذا الآن مغاير لآن الوجود فيلزم تتالى الآنين كذا قرره بعض المحققين (وأقول) لاشك ان الحركة بمعنى التوسط موجودة عندهم دفعة على الاستمرار دون الاستقرار وليست لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة بمعنى القطع على مامر وحينئذ لايخلو اما أن يكون معنى وجودها دفعة على الاستمرار هو أنها جزئى يحدث فى الآن ويستمر الى آخر المسافة بتجدد الامثال فلا شك أن حدوثه يكون فى آن وحدوث عدمه فى آن آخر وآن عدمه مغاير لآن حدوثه فيلزم تتالى الآنين واما أن يكون معناه هو أنها تحدث دفعة وتستمر بنفسها لابتجدد الامثال الى آخر المسافة بمعنى أنه لايوجد فى زمانها المنطبق على مسافتها آن الاوهى موجودة فيه فليكن الآن الذى يقع فيه الشئ موجودا بمعنى انه لاتوجد الحركة بمعنى التوسط التى هى دفعية فى شئ من حدود المسافة الا وذلك الآن ظرف لها ووجوده بهذه المعنى لايوجب طرد العدم عليه ولااجتماع أجزاء الزمان فى الوجود وحينئذ كما أن سيلان تلك الحركة الموجودة فى حدود المسافة يرسم الحركة الكلية الممتدة المتوهمة فكذلك سيلان ذلك الآن بالنسبة اليها فى تلك الحدود يرسم الزمان الممتد المتوهم فتأمله فانه من بدائعنا واجعله منتظما فى سلك نظائره لكن النظر الدقيق فى اضطراب كلام الفلاسفة يفضى الى الحكم بأن الزمان أمر لاتحقق له كما عليه المتكلمون * ثم اعلم ان مقولة المتى هى النسبة الى الزمان كما أن مقولة الاين هى النسبة الى المكان وهى قد تكون حقيقية كتكون الشئ فى زمان لايفضل عنه كحدوث المطر مثلا فى ساعة معينة وقد تكون غير حقيقية ككون الكسوف فى شهر كذا وهكذا الاين الا أن الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بأن

يصير الانعكاس وضعاً آخر (والملك هو نسبة الجسم الى حاصره) كنسبة البدن الى الثوب الشامل له (أو لبعضه) كنسبته الى الخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها (و) يكون الحاصر بحيث (ينتقل بانتقاله) أى بانتقال الجسم احتراز عن المكان فانه لا ينتقل بانتقال المتمكن (وأن يفعل هو تأثير الشئ فى الشئ مادام سالكاً) ولذا عبر به دون الفعل كما سبق كحال المسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هى التأثير التسخينى (وأن ينفعل هو التأثر عن الغير كذلك) كحال المتسخن مادام يتسخن فان له حالة غير قارة هى التأثر التسخنى (وأما الحاصل بعد الاستقرار) كالسخونة الحاصلة للماء والقيام الحاصل للانسان (فـ)ـليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى أثراً وانفعالاً بل (يكون كيفاً) كما فى المثال الاول (أو وضعاً) كما فى الثانى (أو غير ذلك) من الاعراض ۞ تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى أوله الباب الرابع فى الجواهر ۞

تتصف أشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر (قوله وضعا آخر الخ) فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس والمتوسط بالاعتبارين (قوله احتراز عن المكان الخ) أقول لاشك فى خروج المكان بمعنى البعد المفطور لعدم انتقاله بانتقال المتمكن وأما اذا كان بمعنى السطح الباطن أو المكان العرفى فلا يخرج اذقد ينتقل بانتقال المتمكن اللهم الا أن يقال المراد ان انتقاله يكون موجبا لانتقاله بمعنى انه كما انتقل المحصور انتقل الحاصر بذلك الانتقال فليتأمل ولعل لهذا نقل عن الشيخ الرئيس انه قال وأما أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة اهـ ثم انها تسمى بالجدة وبقولة له كما يقال له عمامة وله قميص الى غير ذلك وهى قد تكون ذاتية كنسبة الهرة الى اهابها وقد تكون عرضية كنسبة الانسان الى قميصه (قوله كما سبق) أى فى الاجمال (قوله حالة غير قارة هى التأثير الخ) فهى مستمرة غير مستقرة ويوافق ذلك انه فسر بعضهم أن يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وجعلوا أنواع هذا الجنس أنواع الحركة كالنمو فى الكم والتكون فى الجوهر وهكذا ثم المحققون على أن ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن اذ لو وجدتا فى الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر فله تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الامور الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل فى الموجودات مع كونها محصورة بين حاصرين فتدبر (قوله قد يسمى أثرا الخ) وكذا الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده ليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى بذلك كقوة النار تسمى احراقا كذا قيل